SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 50 — 3e trimestre 1959

★

SOMMAIRE

PSYCHIATRIE ET PASTORALE

Gregory ZILBOORG, M. D. : *Freud et la religion* 251

Freud faisait profession d'athéisme. La religion était pour lui un ennemi personnel. Maintenant que, grâce à la publication de sa correspondance avec Fliess et de sa biographie par Jones, on commence à mieux connaître la vie intime de Freud, il devient possible de comprendre la signification de cet athéisme agressif.

Reprenant ce qu'il avait déjà suggéré dans son article « L'amour de Dieu chez Freud » (Supplément, *n° 34, février 1953*), *le docteur Zilboorg dégage, avec son habituelle perspicacité psychanalytique, la profonde ambivalence de Freud à l'égard de la religion. C'est sans humour déplacé que notre collaborateur analyse l'attitude de Freud à la lumière de la technique freudienne.*

Grâce à cette étude magistrale, nous pouvons maintenant disjoindre, mieux que ne l'avait fait jadis Roland Dalbiez, la thérapeutique psychanalytique des problèmes personnels de Freud qui expliquent son athéisme insatisfait et angoissé.

Sister MARY WILLIAM : *Maladies mentales des religieuses* 295

Chiffres en main, le P. Thomas Verner Moore affirmait en 1936 que ce n'est pas la vie religieuse qui suscite les maladies mentales; elle ne fait que les attirer. Reprenant ce travail sur des bases plus limitées (religieuses hospitalisées en 1956 aux U.S.A.), la Sœur Mary William rejoint les mêmes conclusions et les mêmes vœux que son prédécesseur en souhaitant que soit mis au point et généralisé l'examen des aptitudes psychiques à la vocation.

FRANÇOIS-DOMINIQUE : *Bulletin de psychologie* .. 306

LA VIE RELIGIEUSE

Y. M.-J. CONGAR, O. P. : *Théologie du rôle de la religieuse dans l'Église* 315

Envisagée dans telle ou telle de ses formes particulières, la vie religieuse est une création de l'Église et relève de son histoire. Mais, envisagée dans son principe, à savoir l'appel à ne vivre que pour Dieu et pour son règne, elle tient au cœur même de l'Église, à sa qualité d'Épouse du Christ, elle est incluse dans les obligations et les droits de la sainteté, que cette Église poursuit comme sa fin propre.

Dom Jacques WINANDY, O. S. B. : *Pour un statut canonique des ermites* 343

Comme nous l'avions déjà remarqué dans La Vie Spirituelle *(octobre 1952), l'actuel code de droit canonique ne fait plus aucune place aux ermites. C'est là cependant la forme la plus ancienne du monachisme — et qui, de nos jours, semble, à la suite peut-être du Père de Foucauld, susciter des vocations. Ermite lui-même, l'auteur souhaite l'élaboration d'un statut canonique plus ou moins inspiré des formules anciennes et du code de droit oriental qui donnerait à l'ermite sa place dans l'Église contemporaine.*

François LEPARGNEUR, O. P. : *L'amour fraternel* .. 352

Les chrétiens sont frères. Les religieux et les religieuses s'appellent des « frères » et des « sœurs ». Cette vérité chrétienne s'appuie sur une base naturelle : tous les hommes sont frères. Réfléchir sur cette fraternité naturelle, et la vivre, c'est préparer le sol à recevoir au mieux la semence fraternelle qui vient du ciel.

FREUD ET LA RELIGION*

Nouvel examen d'une ancienne controverse

I

PSYCHANALYSE ET RELIGION

C'EST en moins de dix ans (approximativement de 1951 à 1957) qu'Ernest Jones a écrit une biographie de Freud en trois volumes. Jones, fondateur de la psychanalyse en Angleterre, fut longtemps président de l'Association psychanalytique internationale. Ami personnel de Freud pendant trente ans, il appartenait à ce « Comité des Sept » — ainsi appelé dans l'intimité — qui présida effectivement, sinon officiellement, aux destinées de la psychanalyse orthodoxe pendant de nombreuses années.

Il est naturel qu'en rédigeant la biographie du fondateur de la psychanalyse — biographie comportant environ mille cinq cents pages — Jones ait été amené à répéter un certain nombre de données déjà familières aux psychanalystes professionnels et à beaucoup de lecteurs cultivés. Rien d'étonnant non plus si, dans cette œuvre, Jones a mis au point quelques-uns des aspects les plus discutés des théories psychanalytiques et certains de ses propres points de vue personnels ou professionnels. La plupart de ces questions sujettes à controverse ont été éclairées par de nombreuses discussions écrites ou orales. On peut donc affirmer que, parmi les « principes freu-

* Traduction, par F. de Lorgeril, de la brochure : *Freud and Religion*, « Woodstock Papers », 3 (Newman Press, Westminster, Maryland, U.S.A.), 1958.

diens », il n'en reste que bien peu à n'avoir pas été soigneusement débattus et plus ou moins intégrés à ce corps de connaissances, connus sous le nom de psychopathologie.

Toutefois, une atmosphère de tension et d'opposition latente subsiste encore dans les rapports entre la psychanalyse et la religion. Il est vrai que certaines personnes, dont la profondeur spirituelle et la rectitude de la foi sont incontestables, ne voient pas matière à conflit entre la religion et la psychanalyse considérée comme un ensemble de connaissances dont nous sommes redevables à Sigmund Freud. Ainsi les ouvrages du curé de St-Mary à Oxford (église anglicane), R. S. Lee : *Freud and Christianity* (New York 1948), et du professeur de psychologie, Father Peter Dempsey, O.F.M. Cap., à l'Université de Cork en Irlande : *Freud, Psychanalyse et Catholicisme* (Cork 1956), prouvent la possibilité d'établir une synthèse satisfaisante entre la psychologie et la religion, sans porter atteinte ni à l'une ni à l'autre.

Mais cette possibilité est loin d'être suffisamment et universellement reconnue. Si, dans son discours du 15 avril 1953, lors du Congrès catholique international de Psychothérapie et de Psychologie clinique, le pape Pie XII indiquait les limites morales de certains aspects de la psychanalyse, il ne faisait que souligner la nécessité d'adopter des attitudes différentes envers la psychanalyse théorique et la psychanalyse dans ses applications psychothérapeutiques. Nous comprendrons facilement que dans ce discours le pape n'ait pas soulevé la question de « l'athéisme scientifique » de Freud. Le pape parlait à un groupement catholique ; par conséquent, personne ne pouvait mettre en doute la foi de ses auditeurs, parmi lesquels se trouvaient un grand nombre de prêtres et de religieuses, et dont le président honoraire était le P. Agostino Gemelli, président de l'Académie Pontificale des Sciences et recteur de l'Université du Sacré-Cœur à Milan. D'ailleurs le nom de Freud n'est pas mentionné dans le discours papal et son attitude envers Dieu nullement prise en considération.

Récemment, certains thomistes comme le P. Noël Mailloux, O.P., au Canada, le P. Albert Plé, O.P., en France, et le P. Augustin Léonard, O.P., en Belgique, ont traité longuement et de façon approfondie des possibilités de synthèse entre les principes essentiels de la psychologie de Freud et la philosophie thomiste. En outre, le P. Léonard a notablement contribué à la solution de ces problèmes en consacrant

plusieurs articles du *Supplément de La Vie Spirituelle* à l'examen systématique d'un grand nombre d'articles et de livres qui, portant sur la psychologie contemporaine, reflètent presque toujours l'influence des différentes écoles de psychanalyse. Ainsi, le P. Léonard a non seulement apporté aux lecteurs catholiques une vaste documentation sur cette question, documentation choisie très judicieusement à mon avis, mais il a tenu à conclure que Freud, en tant que personne, ne doit pas être identifié à la psychanalyse qu'il a créée. L'athéisme de Freud n'est pas une *conditio sine qua non* pour la pratique d'une bonne psychanalyse. Son enseignement, en dépit de son athéisme militant, est moins dangereux pour la vraie religion que l'attitude de Jung, cette exploitation pragmatique de la croyance religieuse au service de la psychothérapie.

Le P. Bruno de Jésus-Marie, O.C.D., et le P. Louis Beirnaert, S.J., ont travaillé dans un sens analogue.

Et cependant, la biographie de Freud rédigée par Jones remet en honneur ces problèmes qui sont loin d'être résolus. L'intellectuel moyen, et à plus forte raison l'individu moyen, garde l'impression que l'athéisme de Freud est une composante essentielle de la psychanalyse. Bien peu de gens, sinon personne, songent que l'athéisme freudien n'avait peut-être qu'une origine purement personnelle. Loin d'être un des piliers supportant les théories freudiennes, c'est le contraire qui pourrait être vrai : Freud aurait utilisé les prémisses de la psychanalyse dont il était l'auteur pour justifier un athéisme qui suscitait en lui une inquiétude plus profonde qu'on ne le soupçonnerait à première vue.

Il est douteux que ce problème de l'athéisme de Freud soit bientôt résolu, mais Jones y a apporté des éclaircissements considérables en étudiant à la fois la personnalité de Freud et celle de certains de ses disciples. De plus, il a nettement indiqué les différents aspects de la question et nous a ainsi procuré une documentation inappréciable. Malheureusement les discussions ne peuvent être totalement évitées, car le sujet lui-même a souvent été abordé dans un esprit de controverse. Parfois même il est présenté d'une façon assez peu fidèle au véritable esprit de la théorie psychanalytique freudienne que Jones, disciple fervent de Freud pendant toute sa vie, prétend exposer avec toute la rigueur caractéristique de l'attitude scientifique qu'à défaut de terme plus approprié, on appelle objectivité.

II

INFLUENCES RELIGIEUSES SUBIES PAR FREUD

Il est nécessaire d'affirmer qu'il n'est ni scientifique ni juste de considérer comme tabou, dans la personnalité de Freud, les sources inconscientes ou affectives de certaines de ses idées. En fait, le biographe de Freud, disposant abondamment de lettres et de documents, a pu acquérir une connaissance très complète des réactions affectives du fondateur de la psychanalyse. Il n'a pas hésité à appliquer cette connaissance à l'étude des actions et des écrits de Freud, à l'exception toutefois de ce qui nous intéresse ici : son athéisme.

Ainsi Jones, notant que l'intérêt de Freud pour Moïse révélait une profonde préoccupation affective, écrit ce qui suit à propos des réflexions de Freud sur le *Moïse* de Michel-Ange :

> Freud s'est creusé la tête sur la question suivante : Moïse fut-il incapable de contrôler sa colère comme le rapporte la Bible ou au contraire avait-il atteint cette parfaite maîtrise de soi que Freud découvre dans l'œuvre de Michel-Ange ? Nous savons que ce problème préoccupait Freud au moment où il réprimait sa propre indignation devant la subite désaffection de ses disciples suisses. Cette coïncidence de date confirme ce que sa préoccupation seule aurait suffi à prouver : il avait des raisons affectives de s'identifier à son puissant prédécesseur [1].

Nous ne voyons pas clairement pourquoi Freud, dans l'état affectif où il se trouvait à cette époque, aurait choisi « ce puissant prédécesseur ». Il paraît douteux que, même inconsciemment, il ait été enclin à se prendre, au XX[e] siècle, pour le prophète d'une Nouvelle Loi, l'auguste dispensateur de Dix Nouveaux Commandements Scientifiques. Cela nous paraît seulement douteux, car Freud était incontestablement un homme de dimensions et d'aspirations héroïques, sans

1. Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (3 volumes, New-York, 1953-1957), t. III, p. 368. Le tome premier vient de paraître en français, *La jeunesse de Freud,* Presses Universitaires de France, 1958, 458 pp.

aucune ostentation cependant. Y eut-il dans le passé beaucoup de gens qui aient souffert autant que Freud pendant les seize dernières années de son existence? Depuis la première opération de sa mâchoire (cancer) et jusqu'à la fin de ses jours, il vécut dans un perpétuel état de souffrance et de malaise. Incapable de parler, il n'a cessé de travailler et d'écrire jusqu'à son dernier jour.

Il composa son *Moïse* à l'âge de quatre-vingts ans, loin de chez lui et privé de ses livres. Toutefois il n'avait en rien perdu sa maîtrise presque sardonique des événements et au moment même de sa défaite personnelle il se voyait en rêve comme un conquérant. A ce propos, nous pouvons citer deux exemples significatifs :

Parmi les conditions qui lui furent imposées par la Gestapo nazie avant de pouvoir quitter Vienne, légalement si l'on peut dire, il lui fut demandé de signer un papier déclarant qu'il avait été traité par la Gestapo d'une façon digne de sa situation de grand érudit de réputation internationale. Freud accepta de donner cette attestation à condition toutefois d'y ajouter une phrase : « Je peux recommander chaudement la Gestapo à qui que ce soit[2]. »

En route vers l'Angleterre, Freud rêva qu'il allait débarquer à Pevensey! Il raconta ce rêve à son fils qui, résidant déjà en Angleterre, était venu le chercher à son arrivée à Londres. Freud précisa que Pevensey était l'endroit où Guillaume le Conquérant avait débarqué en 1066[3]. Paradoxe frappant : l'expulsion de Freud, vieilli et affligé hors de la cité où il avait vécu depuis son enfance, était inconsciemment transformée par lui en une autre bataille de Hastings. Il ne venait pas en Angleterre pour y chercher refuge; il y arrivait en conquérant.

Cependant Jones lui-même ne semble pas convaincu que cette sorte « d'envol vers l'héroïque » soit totalement responsable de l'identification visiblement intense de Freud à Moïse. Dans une note de son livre, Jones écrit en effet : « Je me suis parfois demandé si le nom juif de Jules, petit frère de Freud, n'était pas Moïse. Dans ce cas, l'identification de Freud à celui-ci (*it* en anglais) aurait pour raison profonde une réaction à la haine semblable à celle de Napoléon pour son frère

2. *Ibid.*, III, p. 226.
3. *Ibid.*, III, p. 228.

Joseph. Malheureusement les nazis ont détruit tous les documents relatifs à cette question[4]. »

Cette hypothétique référence au petit frère de Freud, Jules, acquiert ici une importance capitale. Il semble, en effet, que Jones ait été se pencher sur la première enfance de Freud afin de proposer une hypothèse fondée, pour ainsi dire, sur une simple base phonétique. Si Jones réussissait à prouver que le petit garçon Jules, mort à l'âge de huit mois (alors que Freud n'en avait que dix-neuf), était nommé en hébreu Moïse, il serait en droit de faire l'hypothèse suivante : des années plus tard, par suite du cheminement détourné des émotions si fréquent de l'inconscient, Freud se serait identifié au *nom* de Moïse (tel est apparemment le sens du neutre *it* dans la note de Jones). Peu importe que Jones ait raison ou pas. Remarquons seulement que dans cette très intéressante hypothèse, il semble reconnaître que les événements de la vie d'un enfant âgé de dix-neuf mois présentent parfois « une profonde signification », ce qui est d'ailleurs exact bien que dans le cas présent cette affirmation ne soit pas à prendre à la lettre. En effet, il est assez difficile d'expliquer que le petit Freud, qui n'avait pas encore deux ans à cette époque, ait fixé dans son cœur et son esprit le nom de Moïse que l'on n'employait pas dans son entourage. Pourquoi n'aurait-il pas plutôt éprouvé un fort attachement affectif pour Jules César, lui qui aimait Rome et admirait tant les conquérants ?

A la lumière de ce qui précède, il devient particulièrement important de noter que, dès le premier volume de la biographie, Jones a mentionné la jalousie de Freud à l'égard de son petit frère (Freud avait onze mois à la naissance de celui-ci). Dans une lettre à Fliess (1897), Freud reconnaissait qu'il avait souhaité la mort de son frère et que la réalisation de ce désir, lorsque Jules mourut à l'âge de huit mois, « suscita en lui une tendance à l'auto-accusation qui devait persister par la suite[5] ». A ce sujet Jones ajoute deux observations importantes : 1) « Nous voyons donc que, dès sa plus tendre enfance, Freud fut assailli par les graves problèmes de la naissance, de l'amour et de la mort[6]. » A la lumière de cette confession, il semble étonnant que Freud ait affirmé vingt ans

4. *Ibid.*, III, p. 368, note
5. *Ibid.*, I, p. 8.
6. *Ibid.*

plus tard « qu'il est presque impossible qu'un enfant soit jaloux de son cadet s'il a *seulement* quinze mois à la naissance de celui-ci[7] ».

Nous semblons donc en droit d'affirmer ce qui suit : Jones était convaincu que dès la plus tendre enfance les événements et les noms peuvent exercer une certaine influence sur la vie d'un individu ; il pense également que dans certaines circonstances favorables ces facteurs peuvent susciter beaucoup plus tard des réactions et un comportement riches de signification.

Signalons un autre épisode de l'enfance de Freud. Celui-ci avait une bonne d'enfant catholique qui, comme l'écrira Freud longtemps après, « l'emmenait successivement dans les cinq églises de Freiburg ». Jusqu'à l'âge de deux ans et demi, il fut confié aux soins de cette personne. Tout en admettant qu'au retour de ces visites, Freud reparlait des offices et imitait certains gestes observés durant la messe, Jones n'attache aucune importance à de telles impressions. Si la nourrice de Freud le menaçait parfois du feu de l'enfer, celui-ci qui, dès son enfance, était « assailli par les graves problèmes de la naissance, de l'amour et de la mort », restait assez insensible à ces nouvelles impressions qui s'imposaient à lui. Ces impressions n'apparurent d'ailleurs qu'un certain temps après la mort de son petit frère, c'est-à-dire quand Freud avait certainement acquis la maîtrise du langage et manifestait déjà certaines aptitudes théâtrales. D'après Jones, ce serait une erreur « d'attribuer une influence durable aux croyances théologiques de cette bonne ».

D'autre part Jones rappelle que certains auteurs expliquent l'attitude négative de Freud envers le christianisme par le renvoi de cette bonne qui avait dérobé de l'argent, commettant ainsi un acte contraire aux préceptes de sa religion. A juste titre, Jones remarque que ce n'est qu'à l'âge de quarante-six ans que Freud apprit la cause réelle de la disparition de sa bonne et que, par conséquent, il n'avait pu établir de rapprochement entre l'immoralité de celle-ci et son catholicisme. La conclusion de Jones est la suivante : « Il n'y a pas de limite aux arguments absurdes inventés par certains auteurs en défaveur de Freud. » Fait-on réellement preuve de parti pris défavorable « en recherchant dans l'enfance d'un individu les racines affectives de certaines de ses attitudes » ?

7. *Ibid.*, note.

En ce qui concerne le comportement du petit Freud à son retour de l'église Jones affirme catégoriquement : « Mon opinion est que ce comportement avait une signification théâtrale plutôt que théologique[8]. »

Il est frappant que non seulement Jones, mais un grand nombre de savants manifestent une intolérance massive chaque fois que la « fermeté » de leurs convictions antireligieuses entre en jeu. Dès qu'ils adoptent une attitude antireligieuse, les esprits les plus scientifiques témoignent en effet d'une affectivité dont leurs travaux scientifiques sont soigneusement préservés. Ils sont tout prêts à admettre que l'affectivité échappe au contrôle de la raison, mais par contre refusent de reconnaître le caractère affectif de leur propre attitude et fréquemment se laissent aller à de faux raisonnements. Ils contestent d'ailleurs cette faiblesse avec une persévérance et une obstination qui finissent par nous laisser quelque doute sur leur propre sincérité. En fait, ils révèlent ainsi à leurs lecteurs et à leurs auditeurs la plupart de leurs propres préjugés.

C'est précisément ce zèle si intense, mais dont ils refusent aussi intensément de reconnaître le parti pris, qui les amène à recourir à des arguments assez étranges. Nous lisons par exemple dans la biographie de Jones que Freud « durant toute sa vie fut *naturellement athée* », et que ceci « ne demande aucune explication[9] » (quel que soit le sens de *ceci*). Jones décrit également la famille de Freud comme assez tiède sinon indifférente à la religion. Il reconnaît assurément que le père de Freud aimait lire la Torah, mais à notre grand étonnement il précise que la Torah est « un livre de philosophie juive plutôt que de religion[10] », ce qui est notoirement faux. D'autre part, il remarque que Freud fut « évidemment obligé de suivre de temps en temps des cours à la synagogue pendant ses années scolaires », mais il ne donne aucune preuve à l'appui de cette affirmation. Sans aucun doute il se trompe car, lors de la jeunesse de Freud, la synagogue, et particulièrement la synagogue orthodoxe, ne donnait aucune instruction aux enfants. Jones ajoute : « Le souvenir de ces leçons semble s'être effacé par la suite, car dans le cas contraire

8. *Ibid.*, III, p. 349.
9. *Ibid.*, III, p. 351.
10. *Ibid.*, III, p. 350.

Freud n'aurait pas douté du nom de l'objet le plus en évidence dans ce lieu : la Menorah[11]. » Ceci laisse sceptique un lecteur initié à la psychologie : premièrement, la Menorah n'est pas l'objet le plus remarquable de la synagogue et deuxièmement, l'oubli, d'après Freud lui-même, Jones et tous les psychanalystes, est la plupart du temps un signe de refoulement et non la preuve de l'insignifiance de la chose oubliée.

En outre, si l'on se rappelle avec quelle obstination anxieuse Freud refusa de se marier selon les rites juifs orthodoxes et à quelles luttes il dut se livrer à ce sujet (sa fiancée et future femme étant juive orthodoxe pratiquante), on ne peut s'empêcher de penser que, loin d'être « naturellement athée », Freud était intérieurement troublé par tout le problème de la foi et des pratiques religieuses. Ces questions semblaient en effet provoquer chez lui une certaine anxiété. Bien que fondateur et directeur d'*Imago*, il prit soin de cacher son nom à ses lecteurs la première fois qu'il y fit paraître son étude sur le *Moïse* de Michel-Ange. Si l'on se rappelle également les nombreux scrupules qui ne cessèrent de le tourmenter au moment de la publication de ses autres considérations sur Moïse, on commence à soupçonner que Freud n'avait pas l'âme tout à fait tranquille en matière de religion. Chaque fois qu'il abordait les sujets religieux, il rejetait la religion dans sa totalité, confondant fréquemment foi et superstition, rituel et magie, théologie et illusion.

Il serait prématuré de prononcer un jugement définitif sur l'origine et la signification de la révolte de Freud contre la religion en général et le christianisme en particuier. Toutefois, il est presque certain que Freud n'était pas absolument satisfait de sa propre attitude à l'égard de la religion. Bien que ses opinions ne fussent pas très assurées, il les défendait avec férocité, se montrant même agressif parfois.

Dans une lettre à un membre du *Tufts College School of Religion*, Freud écrit ceci : « De toutes façons ce que vous dites suffit à prouver que la théologie n'a pas nui à votre capacité de libre pensée[12]. » A la même époque, il confiait à Arnold Zweig que, « vivant dans une atmosphère de strictes croyances catholiques », il lui répugnait de dévoiler ses réflexions au sujet de Moïse (il parlait de ce livre comme d'un

11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, III, p. 192.

« roman historique »). Il craignait, disait-il, que la publication de *Moïse* ne provoquât l'exil des psychanalystes et la suppression de leurs moyens d'existence. Il ajoutait : « Je dois également dire que mon article ne me semble pas assez solidement étayé et qu'il ne me satisfait pas entièrement [13]. » D'autre part, Freud fit allusion à l'animosité témoignée par un certain P. Schmidt à l'égard de la psychanalyse, tout en reconnaissant que ce prêtre n'avait pas condamné officiellement l'*Avenir d'une Illusion,* ce premier livre dans lequel il considérait la religion comme une illusion et exprimait l'espoir que les progrès de la connaissance scientifique permettraient bientôt à l'humanité de s'en débarrasser définitivement.

Il ne faut pas oublier que cette époque, au cours de laquelle Freud ressentit tant d'anxiété à propos de son *Moïse,* correspondait à des années troublées et de mauvais augure. Hitler était déjà maître de l'Allemagne et l'ombre de sa domination commençait à s'étendre sur l'Autriche. Freud conclut ainsi une lettre à Lou Salomé, un de ses fidèles correspondants auquel il confiait ses idées sur la religion :

> Vous voyez donc, Lou, qu'en Autriche actuellement on ne peut publier cette conception qui m'a tellement séduit sans encourir le risque de voir les autorités catholiques interdire officiellement la pratique de l'analyse. Or ce catholicisme seul nous protège du nazisme. De plus, la base historique de l'histoire de Moïse n'est pas assez solide pour étayer mon inestimable découverte. Je reste donc silencieux, me contentant de pouvoir croire personnellement à ce que je considère comme la solution d'un problème qui *m'a hanté toute ma vie* [14].

Dès que l'on aborde l'étude des œuvres freudiennes, il apparaît clairement qu'outre les questions concernant Moïse, les problèmes de la foi religieuse, au sens le plus large de ce terme, préoccupèrent Freud pendant toute sa vie. Comme nous l'avons déjà vu, il s'identifiait à la tradition juive (dont il considérait Moïse comme le fondateur inspiré), tout en s'élevant d'une certaine façon contre cette tradition. Citons une autre preuve de cette ambivalence. Freud s'écartait obs-

13. *Ibid.*, III, p. 193.
14. *Ibid.*, III, p. 194; italiques ajoutées.

tinément de tout ce qui lui rappelait la religion et pourtant faisait des réflexions comme la suivante, qui date du moment où les psychanalystes durent quitter Vienne : « Après la destruction du temple de Jérusalem par Titus, Rabbi Jochanan ben Sakkai demanda la permission d'ouvrir une école à Jabneh pour l'étude de la Torah. Nous allons faire de même[15]. » Toutefois Freud semble avoir pensé que ses théories psychanalytiques *in toto* étaient une sorte de Nouvelle Loi écartant définitivement toute religion et que la religion, même si elle pouvait être utile dans certains cas, devait être totalement réfutée.

Il considérait la psychanalyse comme un système nécessairement autonome. La médecine, ainsi que d'autres disciplines, devait servir d'arrière-plan et non d'armature à la psychanalyse. Voici comment s'exprime Jones à ce sujet : « Il serait souhaitable de créer un collège spécial dans lequel on recevrait des notions d'anatomie, de physiologie, de pathologie, de biologie, d'embryologie et d'évolution, de mythologie et de psychologie de la religion, de littérature classique[16]. » Rappelons toutefois que par « psychologie de la religion », Freud ne cherchait pas à décrire les processus psychologiques humains par lesquels s'exprime la croyance religieuse, mais plutôt à réfuter celle-ci. Dès 1904, plus de trente-cinq ans avant la publication de *Moïse et le monothéisme,* Freud fit une affirmation qui lui semblait si importante qu'il la fit imprimer en italique : la religion moderne « n'est constituée que par des processus psychologiques projetés dans le monde extérieur[17] ». Jones considère que Freud fit preuve de tolérance lorsqu'il écrivit au ministre suisse protestant Oscar Pfister : « En elle-même la psychanalyse n'est ni religieuse ni opposée à la religion ; c'est un instrument impartial qui peut servir aux membres du clergé comme aux laïcs dans la mesure où il sert seulement à alléger la souffrance humaine[18]. » Peut-être Freud croyait-il sincèrement à la merveilleuse neutralité de la psychanalyse en ce qui concerne la foi religieuse. En tous les cas il ne faut pas oublier qu'il considérait l'ensemble des « mythes du Paradis, de la Chute de l'homme, de

15. *Ibid.*, III, p. 221.
16. *Ibid.*, III, p. 289.
17. *Ibid.*, III, p. 353.
18. *Ibid.*, III, p. 352.

Dieu, du Bien, du Mal, de l'Immortalité, etc. » comme relevant du domaine de la métaphysique et qu'il espérait « dissiper » ces mythes en « transformant la métaphysique en métapsychologie[19] ».

Il est évident qu'on ne peut mettre en doute la véritable opposition sinon l'hostilité ouverte de Freud à l'égard de la foi religieuse. En effet son intérêt pour la métapsychologie ressort clairement et incontestablement des lignes par lesquelles il conclut l'*Avenir d'une Illusion*. Seuls la science et le monde sensible lui paraissaient réels et il estimait que la religion, ou ce qu'il appelait la religion, devait être remplacée par des données scientifiquement établies. Ni Freud ni aucun de ses disciples n'ont jamais expliqué comment cette métapsychologie, qui n'est certainement pas scientifique au sens classique de ce mot, comment cette construction purement hypothétique bien que brillante et profonde peut empiéter sur le domaine de la théologie. Et cependant telle était la conviction de Freud. Il ne voyait aucune difficulté à identifier la prière et la génuflexion à ces impulsions stéréotypées, purement individuelles, caractéristiques des névroses compulsionnelles. Pour lui il n'y avait donc aucune antinomie entre des actes psychopathologiques nettement *compulsionnels* et le libre accomplissement de rites d'adoration. Freud fait également preuve d'une attitude tout à fait antiscientifique lorsqu'il met en équation une personne et un état, une nation ou une race. Particulièrement après la publication de son ouvrage *Psychologie collective et Analyse du Moi* (1921), la névrose, cette réaction essentiellement intime et personnelle lui apparut comme une affliction susceptible d'atteindre le corps politique sans nécessairement toucher individuellement chaque membre de celui-ci.

On pouvait déjà pressentir cette équation au moment de la publication de *Totem et Tabou*. Jones remarque que même auparavant (1910), dans son petit article sur Léonard de Vinci, Freud « exprimait clairement ses conclusions relatives à la source des croyances religieuses, nous donnant ainsi (dans l'opinion de Jones) l'essentiel de sa contribution (celle de Freud) à la psychologie religieuse[20] ». Jones continue en

19. *Ibid.*, III, p. 353.
20. *Ibid.*, III, pp. 353-354.

citant les propres paroles de Freud : « La psychanalyse nous a permis de prendre conscience des relations étroites existant entre le complexe parental et la croyance en Dieu ; elle nous a appris que le Dieu personnel n'est *psychologiquement* rien d'autre qu'un père magnifié ; elle nous montre comment chaque jour des jeunes gens perdent la foi dès que s'écroule l'autorité paternelle. Nous découvrons ainsi dans le complexe parental la racine de tout besoin religieux[21]. »

Notons que, dans le développement de ses idées sur l'origine de la religion, Freud ne s'intéresse à aucun signe de transcendance susceptible de se manifester dans la vie humaine. D'emblée, il semble considérer la transcendance comme non existante ou relevant de ce que Jones appelle assez dédaigneusement la « métaphysique ». N'est-il pas surprenant que les personnes qui acceptent les idées de Freud sur la religion acceptent presque aussi aveuglément sa métapsychologie qui pourtant reflète beaucoup plus la transcendance de la personne humaine que le naturalisme dont il se prévalait. A la suite de la plupart des savants des générations précédentes, Freud s'intéressait vivement à la nature de l'homme et il respectait profondément la raison (dans la mesure où celle-ci n'est entravée ni par des émotions ni par des difficultés inconscientes). Il recherchait les lois de la nature, mais se détournait des lois naturelles. Bien plus, il semblait négliger ces dernières au profit d'un type spécial de parallélisme qu'il considérait comme absolument concluant, du moins en ce qui concerne la religion et les expériences religieuses.

Il y a plusieurs façons de résumer et d'exposer les vues de Freud sur la religion. Ici nous suivons d'assez près la présentation de Jones qui, parmi les psychanalystes, est actuellement le plus qualifié à ce sujet, — parce qu'il partageait totalement ces idées, — parce qu'il connaissait Freud intimement, — enfin parce qu'aux yeux de Freud ces idées étaient partie intégrante de tout le système de la théorie psychanalytique.

Jones nous rappelle qu'en 1919, c'est-à-dire deux ans avant la publication de *Psychologie collective*, dans la préface d'un livre de Reik (*Das Ritual*), Freud affirmait être parvenu à « une conclusion d'une précision surprenante : à savoir qu'il

21. *Ibid.*, III, p. 354.

y eut un temps où Dieu le Père parcourait la terre sous une forme corporelle, exerçant sa souveraineté comme chef de la horde humaine primitive jusqu'au moment où ses fils se réunirent pour le mettre à mort »... C'est dans cet acte primitif de libération que la plus ancienne forme de religion, le totémisme, a trouvé son origine. Par la suite, toutes les religions prirent racine dans cette religion primitive, et « elles se proposèrent d'effacer les traces de ce crime ou de l'expier[22] »...

III

CONCEPTION FREUDIENNE DE LA RELIGION

Désormais deux points se trouvent acquis : 1) Freud considérait les croyances religieuses comme *psychologiquement* vraies. Il exprima principalement cette conception dans *L'Avenir d'une Illusion*. 2) Toutefois, n'étant pas satisfait de cette solution partielle, il semblait souhaiter ardemment donner des bases culturelles, anthropologiques et historiques à sa réfutation de la religion. Depuis longtemps il pressentait les fondements historiques de celle-ci et il exprima pleinement cette intuition dans *Moïse et le monothéisme*. Dans *L'Avenir d'une Illusion* (1927), il se contentait de mettre en évidence les mécanismes psychologiques inhérents à certaines idées religieuses et il concluait que ces mécanismes psychologiques ne lui suffisaient pas pour adhérer à la religion. Autrement dit, il n'a jamais *réfuté* directement l'existence de Dieu ni des lois naturelles impliquées dans le développement de la morale et des dogmes religieux. Il considérait seulement que ces dogmes n'étaient pas acceptables car ils semblaient s'exprimer (sur le plan humain) à la manière dont les êtres humains s'expriment généralement, c'est-à-dire selon des processus psychologiques qu'il décrivit d'ailleurs avec une remarquable perspicacité. Peut-être Freud lui-même, et sans aucun doute la plupart de ses disciples, n'avaient-ils jamais remarqué qu'à eux seuls les mécanismes psychologiques ne peuvent servir de

22. *Ibid.*

mesure pour la vérité de la religion, ni pour aucune vérité d'ailleurs.

Comme s'il sentait la faiblesse de son argumentation, Freud a recherché les racines historiques de cette religion qu'il désirait réfuter. Il les a trouvées dans un autre parallélisme surprenant et même saisissant si l'on se rappelle la façon dont il rejetait systématiquement l'inconscient racial. Il établit en effet un parallèle entre les expériences individuelles inconscientes en rapport avec la constellation psychologique décrite habituellement sous le nom de complexe d'Œdipe et les expériences (apparemment tout aussi inconscientes) que le groupe, la race, l'humanité effectuent en eux-mêmes en tant que groupe, race, humanité *in toto*. Ces expériences se rapportent à l'origine du totémisme, à la horde primitive (cette hypothèse freudienne, audacieuse certes, mais extrêmement fascinante), au meurtre du père primitif, au lourd sentiment de culpabilité résultant de ce meurtre et à l'adoration du père qui était auparavant l'objet d'une telle haine que ses fils le mirent à mort. L'adoration du père devient l'adoration de Dieu, car, d'après Freud, le Dieu personnel n'est autre que le père idéalisé (ne pourrions-nous pas dire spiritualisé ?). Comment cette conscience complexe s'est-elle transmise depuis des jours perdus dans les brumes du passé jusqu'aux expériences individuelles, personnelles, intimes des croyants actuels ? Freud est évidemment incapable de l'expliquer.

Si Jones emploie le vieux terme jungien « archétype » lorsqu'il discute les idées freudiennes sur l'origine des croyances religieuses, il ne confirme, ni ne réfute par là même, les opinions religieuses de Freud. Il semble seulement suggérer que celui-ci fut incapable de justifier de façon satisfaisante l'introduction de ce qu'on peut appeler l'inconscient racial dans un système de pensée fondamentalement individualiste, presque organique ou du moins naturaliste.

L'introduction de concepts tels que ceux d'inconscient racial ou d'archétypes suppose un ensemble de facteurs extra-individuels, non organiques et non naturalistes qui relèvent de la métaphysique tout autant que de la philosophie ou de l'anthropologie. Ces facteurs conceptuels peuvent être très utiles assurément, bien qu'il nous soit difficile de comprendre comment l'inconscient peut exister dans une race. En effet l'inconscient et ses retentissements affectifs sur la personne ne sont pas concevables sans que celle-ci ait un corps, une unité organi-

que individualisée susceptible de servir de « siège » ou de contenant, mystérieux certes mais perceptible et tangible, à ce non-perçu dont est fait l'inconscient.

C'est là une des nombreuses questions que Freud ne résout pas et laisse même parfois dans un état extrêmement obscur, chaque fois qu'il aborde avec audace des domaines étrangers à la psychologie ou qui transcendent le monde sensible des expériences scientifiques. Il est regrettable que Freud n'ait jamais saisi les profondes intuitions de certains passages des Écritures qui auraient pu lui être fort utiles.

Prenons un exemple parmi les centaines de ceux qui s'offrent aux esprits désireux non pas de nier la religion (sous prétexte de réfutation scientifique), mais d'examiner la plupart des dogmes religieux à la lumière des découvertes freudiennes. Bien connu est le dicton : les enfants sont punis pour les péchés de leur père. Quelle que soit l'interprétation que l'on en donne (menace répressive, avertissement sévère, constatation d'un fait inévitable), il est légitime de le considérer avec respect. Nous dirons donc qu'il est vrai que les enfants sont punis pour les péchés de leur père et nous attendrons avec tolérance et patience le moment où nos connaissances humaines et scientifiques de l'homme nous offriront une explication positive de cette mystérieuse transmission du péché paternel aux enfants innocents[23]. C'est alors qu'il sera plausible et même raisonnable de projeter sur cette conception les lumières de la psychologie moderne, particulièrement ce que nous connaissons du mécanisme d'identification décrit par Freud de la manière suivante : les enfants s'identifient toujours à l'un ou l'autre de leurs parents. L'identification peut être positive ou négative, c'est-à-dire aimante ou hostile. Dans les cas d'identification positive aimante, les descendants reprennent (acquièrent) ceux des traits caractériels de leurs parents qu'ils aiment ou approuvent. Généralement (mais pas toujours) cette identification aimante ne présente aucun inconvénient.

Lorsque nous parlons d'identification, nous envisageons une série de processus psychologiques inconscients. Un processus conscient de ce genre serait nécessairement raisonné et volontaire. Il se produirait donc à une phase du développement de

23. L'auteur n'entend pas ici aborder une explication théologique de la transmission du péché originel, mais les lois de l'hérédité psychologique, dont la pathologie n'est pas sans lien avec le péché. (N.D.L.R.)

l'individu postérieure à l'âge de raison et qui devrait être appelée imitation. C'est ainsi qu'il y a une considérable différence entre l'imitation du Christ susceptible de conduire à une sainte identification, et une pseudo-imitation du Christ qui ne serait qu'une recherche du martyre, couvrant mal une identification masochiste, psychologiquement malsaine dérivée d'une identification inconsciente hostile à un être caché derrière une conception névrotique du Christ.

L'identification est donc un processus psychologique inconscient apparaissant presque au début de la vie. Il est constitué par des couches superposées dont certaines, datant de la toute première enfance, portent toujours les traces de l'impulsivité infantile et trahissent leur origine *affective* plutôt que rationnelle. En d'autres termes, le type d'identification le plus dangereux, le moins rationnel prend sa source dans une matrice d'hostilité éprouvée par l'enfant à l'égard de la personne à laquelle il s'identifie. Ainsi l'enfant innocent « hérite » des péchés de ses parents et en supporte les déplorables conséquences. La vieille vérité scripturaire devient donc une vérité psychologique qui, à maintes reprises, trouve sa confirmation empirique et dynamique à la lumière des données les plus récentes de la psychologie clinique.

Malheureusement l'exemple précédent, si rapidement esquissé qu'il soit, reste un exemple typique de l'attitude que Freud refusait d'adopter lorsqu'il abordait les questions religieuses ou morales. Dans ce domaine, il transformait ses études en une attaque qui se présentait pour ainsi dire sous forme d'une double négation. La religion est une illusion, un phantasme parce qu'elle n'est pas scientifique. N'étant pas scientifique, elle est contre la science et puisque nous sommes pour la science, nous nous opposons à tous les ennemis de la science et par conséquent à son plus grand ennemi, la religion. Cette traduction brutale de l'attitude de Freud se modèle sur l'agressivité de ces chevaliers bardés d'armures scientifiques qui jalonnent l'histoire de la recherche scientifique et de la littérature. Pour nous, témoins du début de la seconde moitié du XX^{e} siècle, cette attitude nous paraît dater du milieu de l'ère victorienne, depuis que la révolution darwinienne a occupé la scène avec le calme et la laborieuse persévérance caractéristiques de l'esprit du temps. C'est alors que la génétique, la biologie et la physique modernes (la physique d'Helmholtz a servi de point de départ à Freud pour pénétrer dans les mers

inexplorées de la psychologie de l'inconscient) adoptèrent la traditionnelle attitude antireligieuse également caractéristique du marxisme.

On ne peut s'empêcher de remarquer la lutte séculaire qui oppose les savants aux croyants. Les premiers prétendent avoir réponse à tout, alors que les seconds ont toujours tendance à se détourner de la science ou à la rabaisser pour la supplanter par des disciplines purement religieuses ou en offrant des réponses théologiques là où seraient nécessaires des réponses scientifiques. Cette lutte a toujours été empreinte de passion, d'intolérance, et d'une sorte d'exclusivisme qui exige que « seulement notre école », « seulement notre système de pensée » soient susceptibles de fournir des réponses adéquates. Toutefois pour nous, hommes de la deuxième moitié du XX[e] siècle, le climat de ce débat semble avoir changé. Cette transformation s'est faite imperceptiblement, mais elle n'en est pas moins réelle et profonde, comme le prouvent les paroles adressées par le pape Pie XII à un pèlerinage d'étudiants parisiens le dimanche de Pâques 1949 :

> Dans vos études et votre recherche scientifique, soyez convaincus qu'entre des vérités de foi certaines et des faits scientifiques établis, la contradiction est impossible. La nature, comme la révélation, viennent de Dieu, et Dieu ne peut pas se contredire. Ne vous laissez pas déconcerter, même si vous entendez affirmer le contraire avec insistance, même si la recherche devait attendre pendant des siècles la solution d'oppositions apparentes entre la science et la foi[24].

La certitude impartiale et la sérénité de ces paroles indiquent plus qu'une simple reconnaissance de la coexistence tolérante de la science et de la théologie. Elles témoignent la conviction de l'unité de l'univers et des tentatives d'unification faites par l'homme désireux d'expliquer, de synthétiser et de comprendre les mystères de la nature — humaine, sociale, matérielle et spirituelle — qui se présentent sous des aspects multiples aux sens et à l'intelligence de l'homme.

Il est regrettable que la plupart des savants n'aient pas réussi à maintenir entre eux et les croyants ce climat de

24. *Acta Apostolicae Sedis*, 45 (1953), 277; *Doc. Cath.*, 1146 (3 mai 1953), col. 522.

confiance réciproque. Bien au contraire ils se combattent avec une intensité passionnée qui n'a rien d'une attitude objective. Il serait donc injuste de considérer Freud — et Jones qui expose si parfaitement les idées freudiennes — comme des cas uniques parmi les savants. Ils représentent au contraire la scotomisation psycho-philosophique caractéristique de la plupart sinon de tous les individus qui, professant une foi strictement scientifique, s'appuient sur une subjectivité raffinée qu'ils présentent comme de l'objectivité. Cette objectivité est scientifique, mais toute la structure de la science contemporaine est basée — et elle s'en fait gloire — sur l'appareil sensoriel de l'homme qui, avec ses passions, est probablement le serviteur le plus fidèle de sa subjectivité.

Une des plus récentes expressions de l'état d'esprit de l'ensemble des savants contemporains apparaît dans l'œuvre du professeur de biologie, le Dr Leo Francis Koch, de l'Université d'Illinois [25]. Le parti pris passionné de l'article de Koch ne diminue en rien sa compétence comme représentant de la fraternité dont il fait partie avec une loyauté absolue. C'est ainsi qu'en débattant le problème du vitalisme contre le mécanicisme, il essaie non seulement de défendre la philosophie matérialiste de la science actuelle, mais également d'élargir le concept de *machine* conformément aux vues de Bronowski qu'il résume ainsi :

> Pour la science, une machine est un concept pourvu de propriétés définies que l'on peut prédire, ce qui ne veut pas dire que son comportement soit déterminé dans chaque cas particulier... Rien dans notre concept de machine n'empêche celle-ci d'effectuer un choix en jouant à pile ou face ou en consultant une table de chiffres groupés au hasard, ni de prédire l'avenir en affirmant qu'il y a trois chances sur dix qu'il fasse beau demain [26].

Koch se rend compte que « le pur déterminisme » n'est pas toujours capable de subir l'épreuve de la réalité et cependant il ne partage pas les opinions de Heisenberg sur l'indéterminisme. De même s'oppose-t-il assez énergiquement à

25. Leo Francis Koch, « Vitalistic-Mechanistic Controversy », *Scientific Monthly*, 85, n° 5 (novembre 1957), pp. 245-255.
26. Bronowski, in Koch, *ibid.*, p. 253.

l'élan vital de Bergson, au téléfinalisme de du Noüy et au télisme de Sinnott. Comme la plupart des matérialistes d'aujourd'hui, il désire créer une sorte d'humanisme scientifique sans toutefois préciser quelles sont les sources des valeurs nécessaires au même concept de l'humanité. Koch emprunte à Frank les paroles suivantes pour exprimer ses idées : « L'investigation scientifique la plus réussie a généralement traité les phénomènes comme s'ils étaient purement matériels, refusant d'accepter une hypothèse métaphysique tant qu'une hypothèse physique resterait valable. Et cette méthode a fait ses preuves[27]. »

Koch est obligé d'ajouter le commentaire suivant :

> Mais pour être honnête, si la méthode à laquelle Frank fait allusion s'applique parfaitement à la matière inanimée, elle s'applique un peu moins bien à la matière vivante et encore moins bien lorsqu'il s'agit de phénomènes dans lesquels les buts et les motivations humaines jouent un rôle capital. C'est ainsi que des improvisations sont nécessaires en ce qui concerne les problèmes biologiques et sociaux. De telles improvisations doivent être basées sur l'inspiration et l'ingéniosité[28].

Remarquons que le mot « ingéniosité » ne reflète que partiellement une attitude scientifique alors que le mot « inspiration » est nettement antiscientifique. Comme pour éclairer ce qui reste obscur, Koch cite, comme exemple d'une telle ingéniosité et inspiration, les paroles de Bronowski au sujet de son concept scientifique de machine.

Nous pouvons maintenant revenir à Freud qui, comme Jones nous le rappelle, était « simplement un incroyant ». Freud prétendait que la psychanalyse était une science — ce qu'elle n'est pas tout à fait, puisqu'elle se présente plutôt comme un ensemble exceptionnellement riche et profond de connaissances acquises empiriquement grâce à une extraordinaire intuition. Après avoir affirmé le caractère scientifique de la psychanalyse, Freud ajoute :

> La religion apparaît comme une tentative de contrôle du monde sensoriel dans lequel nous sommes placés par le moyen

27. Frank, in Koch, *ibid.*
28. *Ibid.*

d'un monde idéal créé pour répondre à des nécessités biologiques et psychologiques. Mais elle ne peut réaliser son but (tel que le décrit Freud). Ses doctrines en effet portent la marque de la période dans laquelle elles ont pris leur origine, période où l'humanité encore en enfance était totalement ignorante. Ses consolations n'ont aucune valeur. L'expérience nous enseigne que le monde n'est pas une nursery. Il faudrait trouver d'autres fondements aux obligations morales auxquelles la religion s'efforce de prêter son appui. En effet la société humaine ne peut se passer de ces commandements éthiques, mais il est dangereux qu'ils soient liés à la foi religieuse[29].

C'est alors que Freud propose son parallélisme bien connu entre la religion et la névrose. Il est facile de voir que cette position de Freud est antireligieuse. La religion ne lui apparaît pas fausse en elle-même, mais en tant que fondement trop peu sûr de la morale. Il cite également un autre argument invoqué fréquemment par des érudits de tendance matérialiste : l'opposition à la religion est une nécessité parce que la religion est opposée à la science. C'est là un cercle vicieux susceptible d'égarer les esprits scientifiques les mieux avertis. D'un point de vue psychologique, ce cercle vicieux peut se subdiviser en deux moitiés : la première est une hostilité contre la religion (pour ainsi dire : « Nous ne pouvons nous entendre avec vous »); la seconde pourrait être appelée en jargon philosophique une « défense » contre la religion. Les esprits rigoureusement scientifiques et matérialistes ont en effet tendance à prendre la défense de la science qui leur semble perpétuellement attaquée par la religion. Or il suffit d'être initié à la psychologie pour réaliser qu'une telle insistance à défendre son point de vue est un signe d'insécurité plutôt que de conviction assurée. Seul l'homme anxieux et peu sûr de lui juge continuellement nécessaire de se persuader et de persuader les autres de la validité de sa position.

Freud ne fait pas exception à cette manière de penser. A ses yeux, le croyant combat pour défendre sa religion, reculant « pouce par pouce en une retraite pitoyable[30] ». « C'est à ce prix — en imposant de force l'infantilisme mental et en favorisant l'illusion du peuple — que la religion réussit à

29. JONES, *op. cit.*, III, p. 359.
30. *Ibid.*

préserver bien des gens de névroses individuelles. Mais c'est à peu près tout... D'ailleurs la religion est incapable de tenir ses promesses[31]. » Les arguments de Freud en faveur d'une vision du monde purement scientifique sont également présentés dans cet esprit défensif qui nous semble si caractéristique :

> On s'est efforcé de discréditer radicalement les efforts scientifiques sous prétexte que, liés comme ils sont aux conditions de notre propre organisation, ils ne fournissent que des résultats subjectifs alors que la nature réelle des choses extérieures à nous demeure inaccessible. Mais ceci tend à méconnaître plusieurs facteurs d'importance décisive pour la compréhension du monde scientifique. Premièrement, notre organisation, c'est-à-dire notre appareil mental, s'étant développée à mesure que nous nous efforcions d'explorer le monde extérieur, il est normal que sa structure soit adaptée à celui-ci; deuxièmement, cet appareil mental fait lui-même partie du monde que nous devons explorer et qui se prête volontiers à nos investigations; troisièmement, la tâche de la science est nettement circonscrite à condition que nous lui demandions seulement comment le monde doit nous apparaître étant donné les caractères propres de notre organisation; quatrièmement, les découverte finales de la science, compte tenu de la façon dont elles sont réalisées, sont conditionnées non seulement par notre organisation, mais aussi par ce qui a affecté cette organisation; enfin une étude de la *nature du monde qui ne tiendrait pas compte de notre appareil perceptif serait une abstraction vide et sans intérêt pratique.*
>
> Non, la science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de penser qu'elle peut nous conduire au-delà de ses possibilités[32].
>
> A la longue, rien ne peut résister à la raison et à l'expérience et l'opposition de la religion à l'une et à l'autre n'est que trop évidente[33].

Encore une fois notons que dans ces pages nous avons presque uniquement cité les passages de Freud choisis par Jones lui-même. En effet, il était nécessaire de procéder ainsi pour ne pas nous laisser influencer par nos propres convictions

31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, III, p. 358; italiques ajoutées.
33. *Ibid.*, III, p. 357.

religieuses. L'attitude de Freud à l'égard de la religion pourrait être abordée sous des angles variés et ses nombreux écrits nous permettraient de saisir très exactement la multiplicité de ses hypothèses et de remarquer la continuité avec laquelle il poursuivit, et fut poursuivi par des problèmes religieux. Si fructueuse que puisse être cette étude, nous sommes convaincus que le résumé des écrits de Freud sur ces problèmes, tel que le présente Jones, est certainement le meilleur document qui nous ait été donné jusqu'à présent par un psychanalyste compétent et typiquement freudien. Il est donc doublement intéressant de retrouver les contradictions intrinsèques et extrinsèques de l'attitude freudienne envers la religion dans les citations recueillies à des sources authentiques par Jones, psychanalyste éminent versé dans la psychanalyse depuis une cinquantaine d'années, c'est-à-dire presque depuis la fondation de la psychanalyse.

C'est ainsi que nous rencontrons des affirmations catégoriques et parfois contradictoires de Freud : « La psychanalyse nous a permis de découvrir la connexion étroite entre le complexe paternel et la croyance en Dieu ; elle nous a enseigné que le Dieu personnel n'est *psychologiquement* rien d'autre d'un père magnifié[34]. » Ou : « Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur ; elle n'est pas nécessairement une erreur. Une croyance est une illusion lorsque la réalisation d'un désir est un facteur prééminent dans sa motivation[35] ». Par motivation, Freud entend la motivation inconsciente, c'est-à-dire les tendances affectives, émotionnelles qui suscitent la formation de l'illusion en question. Jones rappelle à ce propos un livre de H. B. Acton, *The Illusion of Epoch,* publié à Toronto en 1955. Jones y avait en effet remarqué une allusion à Ludwig Feuerbach qui, quinze ans avant la naissance de Freud, suggérait que, dans les états psychopathologiques et dans la psychologie des sauvages, on retrouve bien des phénomènes susceptibles d'expliquer la vie normale d'un homme. Jones reprend cette affirmation de Feuerbach citée par Acton : « La religion est le rêve d'une conscience éveillée ; le rêve est la clé des mystères de la religion[36]. »

Après ce qui vient d'être dit, on peut se demander si Freud

34. *Ibid.,* III, p. 354; mis en italiques par Jones.
35. *Ibid.,* III, p. 356.
36. *Ibid.,* p. 360.

et ceux de ses disciples qui partageaient ses idées sur la religion avaient une conception claire de la religion et si, par religion, Freud entendait la même chose que les croyants. Dans l'œuvre de Freud, on cherche vainement quelque allusion à des croyants authentiques comme saint Ignace de Loyola, saint François de Sales ou saint Jean de la Croix. Freud, ce chercheur tout à la fois hardi et minutieux, donne l'impression d'avoir très peu étudié la psychologie des grands hommes de l'Église, des prophètes ou des psalmistes. Si étrange que paraisse cette question, nous pouvons alors nous demander : Qu'entendait exactement Freud par le terme religion ? Freud lui-même nous donne la réponse : « Dans mon *Avenir d'une Illusion,* je m'intéressai beaucoup plus à la conception de la religion que se fait l'homme moyen qu'aux sources profondes des sentiments religieux[37]. » Jones ajoute alors la remarque suivante : « Il (Freud) précisa plus tard que cette religion de l'homme moyen est la seule digne de ce nom[38]. »

Tout s'éclaire maintenant. La religion à laquelle songeait Freud n'était pas réellement la religion, mais l'attitude quelque peu sentimentale, quelque peu anxieuse de l'homme de la rue à l'égard de Dieu. C'était la croyance inquiète, apeurée de l'homme faible qui sent le poids de ce que Freud appelle « l'imposition forcée de l'infantilisme mental ». Freud n'explique pas comment, dans notre monde moderne, la religion a encore la possibilité d'être imposée par la force, à moins qu'il n'ait en vue l'exploitation « violente » par l'Église de la médiocrité apeurée de l'homme de la rue. Toutefois, même en suivant à la lettre les idées de Freud, nous ne réalisons pas clairement si c'est l'Église qui impose de force à l'homme de la rue innocent une crainte primitive du père, ou si cette crainte est simplement utilisée pour une idéalisation spéciale de l'image du père et une soumission consécutive de l'homme à l'infantilisme toujours prêt à l'envahir du dedans. Ces questions, et bien d'autres aussi pertinentes concernant la foi en Dieu et la tendance à attribuer à Dieu une existence anthropomorphique, ne sont pas abordées par Freud. En dépit d'affirmations tranchantes, Freud ne s'est pas exprimé clairement sur ce qu'est la religion.

37. *Ibid.*, III, p. 358.
38. *Ibid.*

IV

FREUD ET LA TRADITION JUDÉO-CHRÉTIENNE

Il est important de noter que Freud n'a jamais approfondi aucune des religions orientales. D'autre part, comme nous l'avons déjà vu, il est assez difficile de comprendre pourquoi il ne s'intéresse qu'à la croyance en un Dieu personnel et qu'aux aspects ritualistes de la religion. Ceux-ci lui apparaissaient d'ailleurs comme un signe de décadence de la vraie religion qu'il réduisait elle-même à quelque vague concept de justice, de morale et de vérité. Il ne décrit pas le contenu interne de cette justice et de cette vérité, se contentant de l'associer au monothéisme transmis à nos pères par Moïse, mais dont l'origine remonte à l'Égypte de Akhenaten qui eut l'audace de l'introduire dans le monde. Autrement dit, quel que soit le sens freudien du terme « religion », Freud gardait toujours à l'esprit la tradition hébraïque, mosaïque et le christianisme dérivé de celle-ci. Consciemment ou pas, il pensait toujours à la tradition judéo-chrétienne car il n'en mentionne aucune autre. Ce courant religieux venu des Juifs par l'intermédiaire de Moïse et du Christ exerça donc sur Freud une fascination toute spéciale. Depuis le début de sa carrière de psychanalyste et presque jusqu'à la fin de sa vie, il a semblé incapable de s'écarter de ce sujet. N'est-ce pas curieux qu'arrivé à Londres, vieilli et malade, prêt à fermer les yeux à ce monde qui lui avait donné tant de célébrité et tant de douleurs, spirituelles et physiques, il ait désiré avec tant d'ardeur voir avant sa mort son livre *Moïse* traduit en anglais, satisfaction qui lui fut d'ailleurs accordée.

Qu'a donc « fait » Freud avec son *Moïse* ? Il a étudié d'abord la vérité *psychologique* sous-jacente à l'illusion appelée foi religieuse, mais il n'en est pas resté là. Ayant découvert la signification de cette réalité psychologique, il a conclu tout naturellement que ce qui était réel pour une personne donnée pouvait ne présenter aucune véritable réalité. Si seulement il réussissait à prouver que la vérité psychologique inhérente à la religion s'appuie sur une vérité historiquement démontrable, il se trouverait alors en possession d'une vérité tan-

gible qui lui permettrait de confirmer historiquement sa croyance à l'incroyance religieuse et sa foi profonde bien qu'incertaine (nous le savons maintenant) en l'absence de foi.

Pendant la vingtaine d'années au cours desquelles Freud a réfléchi à cette question, l'idée suivante a germé dans son esprit : de même que l'homme de la préhistoire a accédé au niveau de l'unité sociale grâce à un parricide et au totémisme, de même la religion des Juifs est passée par une phase de parricide. D'après Freud, Moïse n'était pas juif ; c'était un prêtre égyptien qui, après avoir donné aux Juifs leur religion monothéiste, fut mis à mort par eux. En posant cette hypothèse du meurtre de Moïse, Freud sentait que : 1) l'existence de Moïse, prêtre égyptien qui ne parlait même pas hébreu, donnait une base *historique* à la religion des Hébreux, et que 2) le meurtre de Moïse constituait une base historique suffisante pour la théorie freudienne du parricide et de son influence sur la formation et la glorification de Dieu le Père.

Pourquoi fallait-il qu'aux yeux de Freud, le père, et le père seul, fût idéalisé de façon si sublime ? Il a été difficile sinon impossible de trouver une réponse tant soit peu adéquate à cette question. La structure d'ensemble des écrits de Freud est androcentrique et au centre de son système de pensée se trouve toujours la personne du Père. Parmi les disciples de Freud, certains ont essayé de découvrir dans ce système de pensée le rôle de la mère, mais ces tentatives sont infructueuses à moins que l'on ne consente à s'écarter des conceptions authentiquement freudiennes. D'ailleurs ces « scissions » et ces « schismes » finissent par des échecs car on ne peut réussir à combler une lacune en rejetant tout un système : on crée par là même une lacune nouvelle et définitive. Quoi qu'il en soit, il semble bien que, dans son *Moïse,* Freud ait exposé une de ses idées les plus chères qui demandait à être intégrée dans une espèce d'ordre rationnel. En effet, il a pour ainsi dire fondu en un seul système de pensée harmonieux l'origine des névroses chez l'homme pris individuellement et l'origine de la croyance en Dieu chez l'homme en tant que représentant d'une race. L'hypothèse du parricide apparaît à Freud comme *le* chaînon qui manquait et comme la clef permettant d'expliquer l'aspiration de l'homme à connaître Dieu.

Sans aucun doute, Freud s'est contenté de résoudre ainsi le problème de l'origine psychologique de la religion et sans aucun doute aussi il n'a offert réellement aucune solution,

même à titre d'hypothèse. Il a proposé seulement un certain parallélisme apparemment susceptible de satisfaire sa curiosité. Toutefois, cette satisfaction semble peu conciliable avec son idéal de savant naturaliste et l'on est tenté de se demander si Freud dans son odyssée contre la religion ne revivait pas un des problèmes qui l'avaient profondément affecté comme juif et comme individu en quête d'une foi qui le préoccupait depuis son enfance.

Il n'est évidemment pas juste de considérer Freud comme « un incroyant naturel... ne demandant aucune explication ». Ce jugement hâtif ne tient en effet pas compte des règles fixées par Freud pour la compréhension d'une personne donnée et des idées qui lui sont chères.

Il serait prématuré de proposer une évaluation psychologique totale et définitive de Freud comme personnalité et comme phénomène historico-sociologique. En effet, les passions soulevées par la seule mention de son nom sont encore très vives et les groupements psychanalytiques, en dépit des louables intentions de leurs membres pris individuellement, sont encore trop enclins à défendre tel ou tel aspect de la doctrine freudienne contre les attaques de leurs adversaires. Il est impossible d'aborder la question avec le calme nécessaire et de considérer Freud comme il était et non comme il semblait être, ou aurait pu être, ou aurait dû être. Même l'ensemble des écrits de Freud, sa correspondance avec Fliess, les ouvrages de Jones ne permettent pas de décrire avec exactitude le phénomène connu sous le nom de Freud. Ses disciples dévoués qui ont dépensé tant d'énergie, de temps et d'ingéniosité à rassembler ce qu'ils ont finalement mis à la disposition de leurs lecteurs n'ont pas dévoilé certaines lettres, certaines informations, certains détails concernant Freud lui-même et son entourage. Nous n'avons pas encore un témoignage complet de son extraordinaire capacité de s'instruire et d'enseigner ni de cette remarquable faculté (bien caractéristique de sa personnalité) de traverser la vie seul, apparemment sans contact et sans relation avec la totalité de la pensée scientifique et philosophique de son temps qu'il maintenait soigneusement hors des limites de sa propre pensée scientifique et quasi philosophique.

Il est difficile d'oublier, mais tout aussi difficile de comprendre réellement la réflexion suivante qui m'a été faite par un fidèle disciple de Freud : « Freud avait une remarquable apti-

tude à oublier certaines sources de ses idées. » Un lecteur malveillant pourrait considérer cette observation comme une critique de l'intégrité intellectuelle de Freud, mais ce serait à tort, car Freud était intellectuellement d'une honnêteté scrupuleuse et même ombrageuse. Toutefois son besoin apparent de solitude, son désir de se débarrasser de toute trace de dépendance intellectuelle vis-à-vis de ses semblables ou de dépendance spirituelle vis-à-vis d'un Dieu personnel l'amenèrent fréquemment à adopter une attitude intellectuelle rigide et presque solipsiste. Il faut tenir compte de cette attitude de Freud si l'on désire comprendre les nombreuses contradictions présentées par sa personnalité et sa pensée, particulièrement en ce qui concerne les problèmes de morale et de religion, de vie et de mort.

Sans risque d'exagération, on peut dire que les préoccupations de Freud au sujet de la mort étaient réelles et le hantèrent toute sa vie. *Mutatis mutandis,* nous nous accordons avec Jones pour remarquer que « Freud entretint une double attitude ou phantasme vis-à-vis de la mort : crainte d'un père terrible alternant avec le désir d'être réuni à une mère chérie ». Pour savoir dans quelle mesure les phantasmes peuvent détourner un individu de la réalité, il suffit de rappeler que Freud jugeait son père terrible alors qu'il fut toujours très tendre à l'égard de sa mère, vivant dans une perpétuelle appréhension qu'elle ne lui survécût et ne souffrît par là même de la mort de son fils. Freud avait presque soixante-quinze ans quand elle mourut à l'âge de quatre-vingt-seize ans. Pour une raison identique, Freud craignait que son père ne lui survécût.

Freud éprouva l'angoisse de la mort pendant toute sa vie. Il s'évanouit un jour à Munich en 1912 (à l'âge de cinquante-six ans) et comme il revenait à lui s'exclama : « Comme cela doit être doux de mourir. » Il avait l'habitude (dès sa jeunesse) de prendre congé de ses amis en leur disant : « Au revoir, vous ne me reverrez peut-être jamais. » Jones rapporte que Freud pensait à la mort tous les jours de sa vie. Freud « plus d'une fois l'attribua (son attitude à l'égard de la mort) à l'influence durable de souhaits de mort datant de sa première enfance[39] ».

Il est curieux de voir Freud pris entre la crainte et le désir

39. *Ibid.*, II, p. 279.

de la mort, la crainte et le désir de l'immortalité. Ces sentiments s'exprimaient la plupart du temps sous une forme typiquement détournée et élaborée. Alors qu'il était encore très jeune, il dit un jour à sa fiancée qu'il avait détruit toutes les lettres qu'il avait reçues, puis il ajouta, en une anticipation ironique et triomphante, qu'après sa mort ses biographes seraient bien embarrassés pour se procurer des informations sur sa personne. Freud prévoyait donc sa renommée, cette sorte d'immortalité qu'il se créait pour lui-même et qu'il s'efforçait d'effacer, rendant la tâche de ses biographes futurs très difficile, sinon impossible, puisqu'il les privait de tout document relatif à son passé. L'illogisme de ces attitudes ne nous surprend pas, car elles sont empreintes de multiples émotions se contredisant les unes les autres dans une rigoureuse ambivalence que l'on pourrait même qualifier de multivalence. Ainsi quand la princesse Marie Bonaparte, amie sincère et disciple dévouée de Freud, se procura les lettres qu'il avait écrites à Fliess pendant le dernier quart du XIX[e] siècle, Freud déplora de n'avoir pu s'en saisir plus tôt. En effet, disait-il, avec une ironie frisant l'amertume, il les aurait détruites plutôt que de les livrer à la « soi-disant postérité ».

Ce terme « soi-disant postérité » est très significatif. En effet, personne — ami ou ennemi de Freud — ne peut mettre en doute l'ambition et l'extrême sensibilité de celui-ci. Dès le début de sa carrière, il souhaitait jouir d'une renommée mondiale et espérait se faire une place durable (immortalité) dans l'histoire de la pensée humaine. En même temps, il souhaitait disparaître dans le néant sans devenir la proie de cette « soi-disant » postérité. C'est cette attitude antithétique de Freud, cette tendance à formuler des polarités, cette habitude de se montrer plus dialecticien que les dialectiques elles-mêmes qui semblent l'avoir conduit à postuler qu'un instinct de mort devait coexister à l'instinct de conservation. Il suggérait même que l'agressivité pouvait être considérée comme l'instinct de mort tourné vers l'extérieur, alors que les pulsions de mort représentaient les instincts agressifs retournés vers l'intérieur. Toutefois Freud lui-même acceptait — il ne l'avoua qu'indirectement — de considérer le postulat d'un instinct de mort comme un point de vue théorique que les psychanalystes orthodoxes pouvaient admettre ou rejeter à leur gré sans porter le moindre préjudice à la théorie et à la pratique d'une psychanalyse orthodoxe.

On doit évidemment faire les mêmes remarques (il me semble que Freud lui-même ne s'y opposerait pas) au sujet de la conception freudienne de la religion. Il est vrai qu'un grand nombre, sinon la majorité des psychanalystes freudiens, considèrent l'athéisme comme un signe de supériorité scientifique et le culte religieux comme un atavisme issu de la magie et de l'animisme primitifs. Toutefois, plusieurs psychanalystes reconnaissent — pas toujours ostensiblement il est vrai — que le fait d'être religieux et de pratiquer une religion n'empêche pas d'exercer la profession psychanalytique.

Il devient de plus en plus évident que les problèmes de la mort, de l'immortalité et de la foi religieuse (chacun en particulier relevant d'une psychologie propre) sont des problèmes « libres », c'est-à-dire susceptibles d'être résolus par chaque individu par et pour lui-même. Les psychanalystes ne sont pas tenus d'adhérer aux vues freudiennes relatives à ces questions. Il n'est pas non plus obligatoire d'insérer dans le corps de la connaissance psychanalytique la conception freudienne de la religion et des questions qui lui sont apparentées. Cette conception est personnelle à Freud, parfois même extrêmement personnelle et reliée à sa vie affective la plus intime. Seule une pleine connaissance de cette affectivité, que nous n'avons fait qu'entrevoir jusqu'à présent, permettrait de comprendre la psychogénèse et la véritable tonalité affective des conceptions freudiennes.

Quelle que soit l'insuffisance de nos connaissances actuelles sur Freud, nous pouvons au moins affirmer qu'il se tenait avec beaucoup d'admiration et de crainte devant l'image de Moïse. Si seulement on pouvait faire de Moïse un étranger purement humain et *historique,* admettre qu'il était égyptien et non pas juif et qu'il avait converti ses compatriotes, la pleine signification de son rôle dans la religion juive s'harmoniserait parfaitement avec l'attitude personnelle, consciente et inconsciente, manifestée par Freud à l'égard de la tradition hébraïque, mosaïque et chrétienne. Le fait que Freud n'ait vu en Moïse qu'une moitié du couple dialectique qu'il envisageait dans chaque problème suffit à prouver que, d'une certaine façon, pas toujours explicite il est vrai, il était préoccupé par ce sujet. Manifestement, il professait une grande admiration pour le monothéisme, particulièrement dans sa version mosaïque. Il pensait que les Juifs auraient difficilement survécu sans cette religion qui représentait un progrès réel sur le culte

primitif de Yahweh. Moïse ayant été mis à mort dans le désert, les Juifs s'écartèrent en quelque sorte de « la pure conception » de Moïse et un autre homme devait venir pour sauver le peuple élu.

C'est à ce point que Freud commence à manquer de clarté. Il ne nous explique jamais le pourquoi et le comment du meurtre de Moïse, mais considère nettement ce meurtre comme le plus grand désastre de l'histoire juive. A la suite de celui-ci, le culte hébraïque devint vide, sans vie et dégénéra dans le formalisme des cérémonies. Freud se tourne alors vers saint Paul qu'il a toujours attribué de la grandeur et du pouvoir créateur. Il s'était inspiré de celui-ci lorsqu'il cherchait une définition plus précise pour son concept de Libido ou d'Eros et souhaitait ouvertement que son Eros soit employé dans le sens de la *caritas* de saint Paul.

Freud voit en saint Paul le Juif fondateur de la théologie chrétienne. Saint Paul reconnut Jésus comme le Messie après que ce Jésus, « dont les préceptes moraux surpassaient même les sommets atteints auparavant par les prophètes, ait été à son tour mis à mort[40] ». Il est surprenant qu'après avoir envisagé les passages se rapportant au péché originel, Freud fasse la remarque suivante : « Le crime inavouable fut remplacé par la notion assez obscure de péché originel[41]. » Dans son désir de mettre en évidence les meurtres de Moïse et de Jésus, il ne sait pas voir dans la notion de péché originel l'aspect sexuel de la chute de l'homme. Il méconnaît donc la composante sexuelle qui est pourtant l'un des éléments les plus apparents et les plus caractéristiques de son propre système. Freud dit plus loin : « Un Fils de Dieu, personnellement innocent, s'est sacrifié et par là même s'est chargé de toute la culpabilité du monde. Il devait être un Fils puisque le péché avait été le meurtre du Père... La religion mosaïque avait été une religion de Père, le christianisme devint une religion de Fils. Le vieux Dieu, le Père, prit le second rang ; le Christ, le Fils, se tint à sa place réalisant ainsi ce qui était le rêve de tous les fils pendant ces temps obscurs... A partir de cette époque, la religion juive devint pour ainsi dire un fossile[42]. »

40. *Ibid.*, III, p. 365 (Jones).
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*

Même après une lecture occasionnelle de ce qui précède, on ne peut s'empêcher de remarquer que Freud voyait une continuité naturelle, une unité spirituelle dans l'itinéraire religieux qui conduit de Moïse au Christ en passant par les prophètes. Non seulement il fut impressionné par cette unité, mais il considérait saint Paul comme la puissance spirituelle centrale éclairant celle-ci. Toutefois, Freud s'est contenté d'en donner une interprétation générale, partiellement psychologique et partiellement sociologique. Il la mentionne seulement dans une revue objective de grands événements sous le signe du meurtre du Père et de l'élévation du Fils également mis à mort. Il a vu certainement que la nouvelle « Religion de Fils » est aussi une religion de fraternité mais, à notre grande surprise, il n'a pas vu plus loin que le triomphe du Fils. La fraternité, l'amour mutuel, l'amour des ennemis, tous ces aspects de la religion sont passés sous silence par Freud qui brandissait pourtant la bannière de l'Eros, dérivé de la *caritas* de saint Paul. Il affirme même avec insistance que le précepte « Aime ton ennemi comme toi-même » est inacceptable puisqu'on devrait aimer seulement ceux qui le méritent. Ici encore Freud s'appuie sur la conception naturaliste selon laquelle l'homme est plus proche de l'animal que de l'image de Dieu, image que Freud ne voit aucune raison de reconnaître et encore moins d'accepter.

Nous pouvons ouvrir ici une parenthèse. La plupart des écrits consacrés à la religion par les psychanalystes autres que Freud sont de simples variations sur le même thème, mais avec moins de puissance spirituelle et plus d'agressivité parfois. Il arrive à ces auteurs de sacrifier certains points soutenus par Freud lui-même. Ainsi, tout récemment, un psychanalyste moderne traite de saint Paul dans un article intitulé « Eros : Saul de Tarse et Freud[43] ». Oubliant, semble-t-il, que Freud était ouvertement enclin à accepter la *caritas* de saint Paul et méconnaissant la véritable signification de l'Eros de Freud, cet écrivain insiste sur l'influence « funeste » qu'a eue saint Paul sur notre civilisation chrétienne en raison de ses vues sur le mariage qui sont si strictement empreintes d'ascétisme et de misogynie. Il est curieux que la loi d'amour du christianisme ne soit pas du tout considérée. On nous pré-

43. Marie Bonaparte, « Eros, Saul de Tarse et Freud », *Revue Française de Psychanalyse*, 21, n° 1 (janvier-février 1957), pp. 23-24.

sente seulement l'antihédonisme de saint Paul et son refus ascétique de toute sensualité narcissiste et du principe de plaisir au-delà duquel Freud s'efforçait d'accéder.

A lui seul, l'exemple ci-dessus prouve qu'il ne suffit pas, à la suite de Freud, d'établir un parallélisme superficiel entre des mécanismes psychologiques, ni de confondre l'hédonisme et l'amour (confusion réelle sinon explicite) pour étudier les aspects profonds de la vie, en particulier ceux de la foi religieuse. En effet, ces méthodes peu sûres ont été source d'erreurs et de confusion. D'autre part, le mode de pensée propre à Freud — particulièrement sa tendance à s'exprimer par polarités — et la façon dont il aborde le problème religieux sont très révélateurs de ses propres luttes intérieures.

Vers la fin de sa vie, Freud avait l'habitude d'insister sur son origine juive de façon un peu plus fréquente et plus catégorique qu'au début de sa carrière. Il y a des traces d'orgueil dans son insistance à affirmer que saint Paul était juif et fondateur de la théologie chrétienne. Toutefois, comme nous avons été presque les seuls à le faire ressortir, Freud « devait faire » de Moïse un Égyptien, il « devait » le tuer, le mettre de côté, pour ainsi dire.

Au moment de la publication de *Moïse et le Monothéisme,* Freud fut victime de nombreuses accusations de la part d'érudits qui pourtant ne pouvaient être accusés d'intolérance. T.W. Rosmarin jugeait la tentative de Freud assez présomptueuse[44]. D'un autre côté, Abraham Shalom Yahuda a publié en hébreu une réfutation des vues freudiennes sur le monothéisme et il conclut en disant : « Il me semble que dans ces lignes nous entendons la voix d'un chrétien extrêmement fanatique exprimant sa haine d'Israël et non celle de Freud qui haïssait et méprisait profondément un tel fanatisme[45]. » Ces paroles nous paraissent assez sévères et pourtant elles contiennent un fond de vérité. Reb Abraham Shalom Yahuda semble en effet avoir compris l'ambivalence fondamentale bien qu'inconsciente manifestée par Freud dans ses rapports avec la tradition hébraïque. Cette ambivalence — comme tout ce qui est profondément refoulé — s'exprimait de façon si détournée et se cachait sous tant de rationalisme apparent que, pour la

44. Jones, *op. cit.*, III, p. 369.
45. *Ibid.*, III, p. 370.

mettre en évidence, il faudrait étudier à nouveau les écrits de Freud sous cet angle particulier.

Lors d'une visite à Freud en 1938, Yahuda lui parla de l'œuvre d'un érudit hébreu et arabisant, Ernst Sellin, qui était disposé à accepter l'hypothèse freudienne, estimant lui aussi que certains passages d'Osée suggèrent le meurtre effectif de Moïse. Yahuda ajouta que Sellin se rétracta par la suite, mais Freud riposta en haussant les épaules : « Il avait peut-être raison toute de même[46]. » Si nous nous rappelons les propres hésitations de Freud au sujet de la publication de son *Moïse,* la façon dont il reconnut n'être pas certain de ses bases, le fait qu'à l'origine il parlait de son *Moïse* comme d'un roman historique, on sera plus que jamais persuadé que ce sont des émotions plus que des efforts scientifiques qui motivèrent les hésitations de Freud, les doutes et les crises d'anxiété qui ne cessèrent de le hanter depuis sa confrontation avec le *Moïse* de Michel-Ange. Cette œuvre le fascinait et l'inquiétait tout à la fois. Il avait l'habitude de s'asseoir pendant des heures à droite de la balustrade de l'autel de Saint-Pierre-aux-Liens à Rome, contemplant le mur droit contre lequel se détachait la sculpture. Tout ceci se passait presque vingt ans avant l'arrivée d'Hitler. Il semble donc que les préoccupations de Freud anticipaient sur le renouveau d'intérêt pour les Juifs qui fit suite aux atrocités d'Hitler à leur égard.

V

FREUD : CROYANT VIRTUEL DANS SON INCONSCIENT ?

A l'égard de Moïse, comme à l'égard de bien d'autres sujets qui lui tenaient à cœur, Freud semble avoir éprouvé des sentiments pénibles d'inquiétude et de conflit : en lui, le savant positiviste (conscient) et le croyant virtuel (inconscient) se combattaient ouvertement. Notons que Freud, en dépit de tout son positivisme antireligieux, se serait volontiers montré superstitieux sur bien des sujets. Jones, parlant de cet

46. *Ibid.,* III, p. 373.

aspect de sa personnalité, n'hésite pas à dire que « l'acceptation et le rejet opèrent » chez la plupart d'entre nous dans bien des cas de superstition et que Freud ne fait pas exception à cette règle[47]. Citons par exemple sa tendance à croire à une certaine télépathie, à attacher une signification ésotérique à des nombres comme 17 ou 61 ou 62 qui devaient d'ailleurs lui indiquer par la suite l'âge de sa mort. Lors d'une discussion relative à différents phénomènes communément appelés « psychiques », Jones fit la remarque suivante : « Si l'on pouvait croire à l'existence de processus mentaux flottant dans l'air, on pourrait également croire aux anges. » Freud clôtura la discussion à ce point (il était trois heures du matin) en disant : « Tout à fait d'accord, même pour *der liebe Gott*[48]. » Jones précise que ces paroles de Freud furent prononcées d'un ton enjoué comme s'il s'agissait d'une plaisanterie. « Toutefois, ajoute Jones, il y avait une interrogation dans son regard, et je l'ai quitté, me demandant avec un peu d'anxiété si au fond il ne parlait pas sérieusement[49]. » Un peu plus loin, Jones écrit ce qui suit :

> Dans sa correspondance, Freud fait souvent allusion aux nombres mystérieux que Fliess lui avait enseignés. Lorsqu'il écrit à Ferenczi qu'il souffrit d'une migraine 23 plus 2 jours après son anniversaire ou lorsqu'il reproche à Jung de ne pas lui avoir écrit même 28 moins 3 jours après sa dernière lettre, nous sommes obligés de conclure que ces remarques insignifiantes, faites certainement en manière de plaisanterie, révèlent cependant quelque trace d'une croyance à la signification de ces nombres[50].

Pendant un certain temps, Freud fut fasciné par les « médiums » et il ne se montrait guère sceptique au sujet de la télépathie. Il prétendait que des gens même cultivés, ayant cru dans leur enfance au retour des esprits, sont facilement enclins à croire à l'irrationnel. A ce propos, il rapporte une expérience personnelle. Il lui arriva de rencontrer la sœur d'un de ses malades décédé quelque temps auparavant. Celle-

47. *Ibid.*, III, p. 379.
48. *Ibid.*, III, p. 381.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, III, p. 383.

ci ressemblait à son frère et une pensée traversa spontanément l'esprit de Freud : « Ainsi il n'est pas impossible que les morts réapparaissent[51]. » Freud ajoute qu'à l'instant même cette idée lui fit honte, mais il n'en reste pas moins vrai qu'il y avait en Freud une forte dose d'affectivité qui l'inclinait tantôt à la superstition, tantôt à la croyance en une immortalité physique de l'homme sur la terre.

Nous voyons donc Freud lutter délibérément contre certaines tendances spirituelles. Celles-ci cherchaient alors à s'exprimer au moyen des mécanismes bien connus de déformation et d'élaboration secondaire, considérés d'ailleurs par Freud comme caractéristiques de l'inconscient et des rêves. Chez lui, ces tendances prenaient la forme de petites superstitions anxieuses, de croyances involontaires et déraisonnables à ce que l'on appelle communément spiritisme.

Cet exposé sommaire des « automatismes » freudiens dirigés vers la superstition, la télépathie, le spiritisme, la parapsychologie — ces expressions modernes de certains aspects de la naïveté humaine issus d'un matérialisme simpliste ou d'un spiritualisme encore plus simpliste — ne doit pas être considéré comme une critique de notre part. Ces penchants de Freud ne diminuent en rien sa grandeur. Bien au contraire, leur présence souligne l'extraordinaire force de volonté que Freud dut manifester durant toute sa vie pour maintenir son équilibre sur la corde raide du matérialisme scientifique tendue au-dessus de tout le champ du fonctionnement psychologique de l'homme.

Après avoir accompli ce prodige herculéen d'un constant équilibre scientifique, Freud se proposa une autre tâche, mais sans y réussir cette fois. Il semble avoir été inspiré par son désir d'écarter la religion qui probablement le gênait ou l'embarrassait. Mais souhaitant « abolir » la religion, Freud a omis de rechercher la pleine signification de celle-ci à travers les âges. Il s'est contenté de la rapetisser à son gré. En effet, comme nous l'avons déjà dit, il l'a réduite à la conception que s'en fait l'homme de la rue. Si on appliquait à la science une telle réduction, celle-ci apparaîtrait comme l'art de fabriquer des jouets mécaniques ou de tailler des poupées en papier ou comme la vision diabolique de derricks ou de bulldozers

51. *Ibid.*

gigantesques. L'homme de la rue est en effet incapable de comprendre ou même de pressentir ce qu'est réellement la science. Il est pragmatique, utilitaire, direct et seulement apte à satisfaire prosaïquement ses besoins quotidiens; sa religion, elle aussi, porte inévitablement la marque de cette psychologie banale qui ne retient de la religion que la lettre. Mesurer sur cet homme la religion revient à créer une réalité artificielle que l'on appelle religion pour les besoins de la cause.

Freud avait évidemment une cause à défendre. A plusieurs reprises, lorsqu'il parle de religion, il prétend la juger à ses cérémonies (il ne spécifie pas lesquelles) et au fait qu'elle offre une immortalité illusoire à l'homme de la rue, crédule comme un enfant. Il critique même avec âpreté ce qu'il appelle le cérémonial de la religion. Ses descriptions très vivantes et presque inspirées du meurtre du Père, du meurtre de Moïse et du meurtre du Christ nous mettent en présence d'une humanité non pas rachetée, mais toujours coupable d'un meurtre dont le salaire est la mort irrévocable, absolue, le néant.

Toutefois, Freud atteint parfois à des hauteurs sublimes d'inspiration, par exemple lorsqu'il parle de saint Paul ou lorsqu'il décrit les liens affectifs assurant la cohésion d'un groupe. Il montre que la communauté chrétienne constitue une unité non seulement par la dévotion de chacun de ses membres au Père ou au leader, image du Père, mais aussi par leur identification au Christ. Ils sont invités à rester fidèles non seulement en aimant le Christ, non seulement parce que le Christ les aime, mais aussi en s'aimant les uns les autres comme le Christ les aime. Si Freud a réalisé la singularité de cette série de liens basés sur l'amour et dépourvus de « ce masochisme moral » caractéristique de la communauté juive avant l'avènement du Christ, il ne s'est nullement soucié d'en tenir compte par la suite.

Il est également étrange que Freud ait si facilement passé sous silence la notion d'amour-*caritas*-agapè qui constituait pourtant à ses yeux le leitmotiv de l'homme idéal et de la communauté idéale. Cette notion était probablement trop élevée pour s'insérer dans la religion prosaïque de l'homme de la rue. Bien plus, il me semble qu'une religion dans laquelle le thème de la mort, bien que toujours présent, est tout sauf un signe de finalité, a laissé un vide dans les méditations de Freud. Celui-ci éprouvait en effet le besoin de contempler le

thème de la mort dans toute sa nudité. A ce propos, Jones écrit ces quelques lignes d'une concision remarquable :

> Il (Freud) attendait la date de sa mort prévue pour février 1918 avec des sentiments mêlés de crainte et de désir. Nous ne devons pas oublier d'ailleurs que le thème de la mort, la crainte et le désir de celle-ci n'ont jamais cessé de préoccuper Freud. Nous retrouvons l'origine de cette angoisse dans sa plus tendre enfance, lors de la perte culpabilisante de son petit frère [52].

Ainsi le thème de la mort est étroitement apparenté au meurtre psychologique du petit frère dont fut coupable le jeune Freud aux environs de 1857 dans la petite ville de Freiberg. Jones a tendance à insister sur le sentiment d'isolement dont souffrait Freud du fait de son appartenance à une famille juive dans une petite ville à prédominance catholique. C'est assez surprenant, car là où une minorité raciale est vraiment insignifiante, les préjugés à son égard ont peu de chance d'être très virulents. Or, Freiberg était une ville de cinq mille habitants tous catholiques sauf une centaine de protestants et une centaine de Juifs. Freud avait une bonne catholique très pieuse qui faisait le lien entre la synagogue et les cinq églises de Freiberg, parmi lesquelles on remarquait la fameuse église Sainte-Marie dont le clocher atteignait au moins deux cents pieds.

Le petit Freud était très attaché à cette bonne et parlait slave avec elle. « Signalons surtout, écrit Jones, qu'elle était catholique et avait l'habitude d'emmener le jeune garçon aux offices religieux. Elle implanta en lui les notions de Ciel et d'Enfer et probablement aussi celles de salut et de résurrection. En revenant de l'église, l'enfant avait l'habitude de faire des sermons et d'exposer les œuvres de Dieu [53]. » Jones suggère que les cloches de l'église catholique n'annonçaient pas l'amour fraternel (aux oreilles du petit Freud), mais l'hostilité vis-à-vis du cercle restreint des non-croyants. « Peut-être est-ce un écho de ce carillon qui longtemps après troubla le sommeil de Freud jusqu'au moment où, pour mettre fin à

52. *Ibid.*, III, p. 42. Cf. aussi t. II, p. 196, ce qui concerne la prédiction de la mort de Freud.
53. *Ibid.*, I, p. 6.

ce bruit gênant, il rêva que le pape était mort[54]. » Il est évidemment difficile de discerner les profondes motivations de ce rêve, mais on peut soupçonner qu'il s'agissait d'une hostilité plus profondément enracinée qu'on ne le croirait à première vue. Voici comment Freud lui-même rapporte ce rêve :

> Dans un autre rêve, je réussis également à préserver mon sommeil, menacé cette fois par un stimulus sensoriel. Ce fut par hasard qu'ayant découvert le lien qui réunissait ce rêve à son stimulus accidentel, je fus capable de l'interpréter. Je m'éveillai un matin, au cœur de l'été dans le Tyrol, sachant que j'avais rêvé : *le pape est mort*. Je ne pouvais interpréter ce rêve non visuel. Je me rappelais seulement avoir lu, peu de temps auparavant, dans les journaux, que Sa Sainteté avait été légèrement indisposée. Dans le cours de la matinée, ma femme me demanda si j'avais entendu le bruit terrifiant fait par le carillon des cloches de très bonne heure ce jour-là. Je n'en avais nullement eu conscience, mais je comprenais maintenant mon rêve. Mon besoin de sommeil m'avait fait réagir au bruit par lequel les pieux Tyroliens essayaient de me réveiller. Je m'étais vengé d'eux en tirant cette déduction qui formait le contenu de mon rêve et j'avais ainsi pu continuer à dormir sans faire attention au bruit[55].

Ce rêve apparaît dans le chapitre intitulé « Matière et Sources des rêves » sous le titre « Sources somatiques ». L'interprétation donnée par Freud semble suggérer un nouvel aspect de l'économie psychique des rêves, à savoir que le rôle des rêves serait de préserver le sommeil. Le rêve en question aurait trouvé son stimulus dans une source somatique, les cloches de l'église. Sans mettre en doute la sincérité de Freud et l'exactitude de son interprétation, on ne peut tout de même s'empêcher de se poser certaines questions complémentaires.

Premièrement, ce fut la femme de Freud qui lui demanda s'il avait entendu le « bruit terrifiant » des cloches de l'église. Freud n'avait eu nullement conscience de ces sons de cloche et, même après la question de sa femme, il ne se rappelle pas les avoir entendues. Le phénomène de surdétermination découvert par Freud dans le fonctionnement psychique permettrait

54. *Ibid.*, I, p. 12.
55. Sigmund Freud, *La science des rêves*, Alcan, 1926, P.U.F., 1950, p. 212.

de donner à ce rêve une interprétation un peu plus poussée que celle qu'en donne Freud. Pourquoi le pape? Il est facile de répondre à cette question en recourant seulement aux principes émis par Freud au sujet des rêves. Quelque temps auparavant Freud avait appris par les journaux la maladie du pape. Ainsi la matière de ce rêve (le pape) pouvait être considérée comme la trace d'une impression reçue la veille (*Tagrest*) et élaborée en rêve. Enfin, une dernière question : pourquoi la mort du pape pouvait-elle rendre inoffensif le carillon des cloches? Freud aurait pu rêver à la guérison du pape. Dans ce cas sa réaction aurait été : ce n'est rien de grave, laissons les cloches sonner et continuons à dormir. Freud nous donne la véritable clé de ce problème lorsqu'il écrit : « J'avais pris ma revanche », révélant ainsi d'une façon assez directe sa profonde hostilité.

On pourrait arriver à une conclusion identique en envisageant le rêve de Freud plus simplement encore. Ce rêve de la mort d'un pape n'est en somme que la réalisation onirique d'un vœu. Freud avait appris par le journal la maladie du Saint-Père. Cette information l'avait touché au point névralgique de son hostilité : l'Église catholique. Cette hostilité pouvait alors s'exprimer de la façon la plus caractéristique, c'est-à-dire directement. Les enfants, remarque Freud, ont habituellement des rêves dans lesquels leurs vœux inconscients se trouvent réalisés sans déguisement. L'incomparable expérience de Freud dans l'interprétation des rêves était telle qu'il en arrivait à avoir des rêves « directs ». Pourquoi ne pas admettre que ce simple rêve, « le pape est mort », fût la réalisation directe d'un vœu sous forme non pas d'une image plastique comme dans la plupart des rêves, particulièrement des rêves enfantins, mais d'une pensée sans image, sorte d'aperception devenue consciente dans le sommeil de Freud.

Freud relata ce rêve en 1913, puis de façon plus détaillée en 1914, enfin en 1916. Nous ne serions pas surpris si un jour nous découvrions que Freud fit ce rêve au moment de la dernière maladie de saint Pie X et de l'élection au trône de Benoît XV. Le fait que Freud en rapportant ce rêve nomme le pape « Sa Sainteté » est encore très révélateur. Cette terminologie, plus ou moins ecclésiastique et d'une correction toute diplomatique, surprend sous la plume de Freud habituellement si froid et réservé sur tout ce qui touchait la religion et les questions religieuses. Peut-être cette expression

« Sa Sainteté » révèle-t-elle chez lui une attitude de respect exagéré adoptée à une période de sa vie où il était assailli par des souhaits de mort inconscients à l'égard du Saint-Père.

VI

EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE PLAUSIBLE DE L'HOSTILITÉ DE FREUD A L'ÉGARD DE LA RELIGION

D'où venait donc cette hostilité ombrageuse de Freud à l'égard de l'Église et de la religion en général? Si Freud fit une telle caricature de celle-ci, c'est sans aucun doute pour la démonétiser plus sûrement, en l'expliquant par le meurtre du Père primitif, le meurtre de Dieu et le meurtre du Fils de Dieu, meurtre que dans leur angoisse et leur crédulité les coupables transformèrent en une illusoire résurrection des morts pour l'immortalité.

Comme nous l'avons déjà plusieurs fois signalé, nos connaissances actuelles de la vie personnelle de Freud ne nous permettent pas encore de donner à ces problèmes une réponse définitive. Toutefois, nous nous croyons en droit de proposer à ce sujet une synthèse psychologique très plausible.

Le petit Freud eut le cœur bien lourd lorsqu'il vit l'accomplissement des souhaits de mort qu'il avait formulés à l'égard de son frère. Pour le reste de ses jours il se sentit coupable, pour le reste de ses jours il crut qu'il avait mérité la mort et il ne cessa jamais de la désirer tout en craignant son approche. Le fait suivant nous montre également à quel point Freud craignait le Jugement dernier. Rapportant ses impressions sur la fresque peinte par Signorelli dans le Dôme d'Orvieto, il omet totalement de mentionner le fragment de cette fresque consacré au Jugement dernier. Il oublie même (refoule) le nom de Signorelli, peintre de cette fresque. Freud, habituellement si perspicace et si audacieux, ne réalise pas que si les mots *Herr* et *Signorelli* lui vinrent à l'esprit presque simultanément, il fut « incapable » d'admettre dans son esprit (conscient) le nom du Seigneur Dieu (*elli* aussi est, pour un Hébreu, l'équivalent phonétique de Dieu). Il y avait là de l'angoisse, un

espoir plein de crainte et une crainte pleine d'espoir en rapport avec les thèmes de mort et de résurrection.

Pour se débarrasser de cette culpabilité consécutive à la mort, si ardemment désirée, de son frère, Freud enfant, Freud adulte et Freud vieillard (dans « l'inconscient » de son appareil psychique) souhaitait peut-être la résurrection des morts, condition du retour à la vie de son frère. Mais d'un autre côté cette résurrection, dont l'avait probablement entretenu sa bonne catholique, n'allait-elle pas réveiller en lui l'hostilité meurtrière qui lui faisait craindre personnellement la mort et le Jugement dernier. Peut-être aussi la soudaine disparition de cette bonne provoqua-t-elle un brutal anéantissement de ses espoirs, lui rappelant sans cesse qu'il n'y a pas de résurrection, que la mort est la mort, un néant, la façon dont le destin trahit la grandeur et l'espoir de l'homme sur terre.

Cette intuition de la vanité de toute espérance et de toute promesse explique probablement l'amertume avec laquelle Freud considérait la religion comme imposée à la crédulité infantile de l'homme. Fallait-il que la confiance du jeune Freud en sa bonne n'aboutisse qu'à le décevoir et à lui faire perdre définitivement la foi ?

Peut-être tout ceci contribua-t-il à rendre le dimanche, et surtout le dimanche de Pâques, particulièrement fascinant pour Freud. Il ouvrit son cabinet de consultation le dimanche de Pâques. Il souhaita rencontrer son meilleur ami, le Dr Fliess, à Rome, le jour de Pâques pour fêter en ce jour heureux la mise au point finale de la *Science des Rêves*[56]. Des données psychologiques aussi bien qu'historiques nous permettent donc de réaliser à quel point la religion avait fasciné Freud dès son enfance et combien une simple femme slovaque l'avait déçu en ne tenant pas ses promesses de protection et de résurrection. Peut-être cette paysanne slovaque devint-elle plus tard aux yeux de Freud l'homme de la rue dont la religion assimilée à la vraie religion ne lui inspirait que dédain et mépris.

Si Jones a raison de croire que Freud n'acceptait pas la

56. Siegfried et Suzanne Cassirer Bernfeld ont fait une étude très pénétrante bien qu'incomplète des premières années de la vie de Freud. L'importance attachée par Freud au dimanche et particulièrement au dimanche de Pâques est considérée par ces auteurs dans un article intitulé « Freud's First Year in Practise, 1886-1887 », *Bulletin of the Menninger Clinic*, 16, n° 2 (mars 1952).

théologie de sa bonne, il se méprend lorsqu'il considère l'attitude de Freud envers cette théologie comme une simple excroissance autobiographique. C'est en effet sous l'influence de cette bonne que Freud acquit une vision astigmatique de la religion. Mais fort heureusement, il n'est pas nécessaire de partager cette vision pour adhérer à la psychanalyse. Il est possible d'utiliser la psychopathologie de Freud sans s'incliner devant son athéisme militant.

Que faut-il donc penser de la pratique d'une thérapie psychanalytique? La réponse est identique. Le revêtement d'athéisme de la psychanalyse freudienne n'a pas isolé ni protégé la psychanalyse de l'influence des aspects spécifiquement humains de la psychothérapie qui enseignent que la personnalité humaine est beaucoup plus qu'un labyrinthe complexe de mécanismes psychologiques et mettent sur la voie d'une relation transcendantale de l'homme avec l'inconnu.

Depuis que l'homme a entrepris ce qu'il a appelé sa « conquête de la nature », il a toujours eu tendance à se prendre pour le conquérant de l'univers et, afin de s'assurer ce prestige de conquérant, il s'est emparé du trophée (nature, univers) et s'est efforcé d'en supprimer le Créateur qui aurait risqué de lui disputer sa souveraineté imaginaire. Cette tendance se retrouve dans la répugnance de Freud à donner à la foi religieuse sa véritable acception et à y adhérer comme telle. C'est également un phénomène analogue qui incite à concevoir et à prendre au sérieux « la moralité sans péché » (Hesnard) et « la religion sans révélation » (Julian Huxley), c'est-à-dire un univers fait par l'homme et uniquement par lui, avec des lois d'origine humaine commandant la vie et la façon de vivre. Nous ne sommes donc pas surpris de découvrir, dans le champ de la psychologie humaine qu'un homme comme Freud — quelle que soit d'ailleurs sa grandeur — ait eu sans cesse devant les yeux la vision d'un homme perpétuellement malheureux, désarmé, anxieux, amer, contemplant avec frayeur le néant et se détournant par avance avec dédain et dégoût de la soi-disant postérité. Un tel individu se sent pressé par sa propre civilisation, tourmenté par sa propre culture, isolé par son propre milieu social, perpétuellement menacé par l'agressivité calculée d'autrui. Et cependant on ne peut s'empêcher de penser que cet aspect de la personnalité de Freud n'est que la preuve de la fragilité humaine en général et de celle de Freud en particulier. D'une certaine façon,

Freud semble avoir réalisé la vérité la plus transcendante lorsqu'il écrit que, pour lui, être normal c'est *arbeiten und lieben* (travailler et aimer).

Il me semble qu'une des plus grandes erreurs de ce XX^e^ siècle, au centre duquel se dresse fièrement la figure de Freud, consiste en ceci : L'homme a totalement omis de reconnaître que l'humble acceptation de sa tâche et de sa mission fait sa grandeur; en essayant de sonder les mystères du monde des hommes et du monde des choses, il a sombré dans l'occultisme superstitieux et le scientisme mégalomane.

GREGORY ZILBOORG, M.D., F.A.P.A.

MALADIES MENTALES DES RELIGIEUSES*

En 1936, le P. Thomas Verner Moore a exposé les résultats d'une enquête menée par lui pour établir la proportion des maladies mentales parmi les prêtres et les religieux, hommes et femmes[1]. Il s'aperçut que dans ces trois groupes, la fréquence moyenne se révélait moindre que dans la population générale; chez les cloîtrés, cette proportion s'avérait manifestement plus élevée que chez les non-cloîtrés. Le Père lançait alors l'hypothèse que nombre de ces dépressions nerveuses sont dues, non à l'effort de la vie religieuse, mais au fait que des personnalités prédisposées à de telles dépressions sont séduites par l'idée qu'elles se font de cette vie et se trouvent ensuite incapables de faire face à la réalité.

Une nouvelle enquête a été menée en 1957 afin de savoir si les données de cette première vue d'ensemble avaient changé de façon appréciable au cours des vingt ans d'écart. On a borné les recherches au nombre de religieuses hospitalisées pour maladie mentale. Un questionnaire fut envoyé à 376 hôpitaux publics ou établissements privés comportant des services de psychiatrie[2]. Ce questionnaire demandait l'âge

* Paru dans le *Sister Formation Bulletin,* automne 1958, pp. 7-10.

1. Thomas Verner Moore, *Maladies mentales chez les prêtres et les religieux,* dans *American Ecclesiastical Review* (novembre 1936), et *Diagnostics de psycho-névroses chez les candidats à la prêtrise ou à la vie religieuse* (décembre 1936).

2. Une des questions portait sur le nom et le lieu de la maison-mère de la malade. Plusieurs des administrateurs d'hôpitaux ont naturellement hésité à répondre. On leur avait cependant expliqué que cette information servirait uniquement à déterminer si l'importance numérique des communautés modifiait la moyenne des maladies ou s'il y avait une différence entre les communautés exclusivement consacrées à l'enseignement ou aux malades. Nous conservons l'espoir de pouvoir un jour éclaircir ce point.

actuel, l'âge d'entrée en religion, l'âge au moment de l'hospitalisation, éventuellement le dossier médical d'une hospitalisation antérieure pour cause de maladie mentale, les occupations de la malade avant l'hospitalisation, enfin le diagnostic récent. Sur les 357 hôpitaux qui répondirent (donc une moyenne de 94,4 pour cent) 142 signalaient la présence de religieuses malades en 1956. La liste établie à la suite, comptait 783 cas : certaines malades étaient entrées et sorties au cours de l'année ; d'autres se trouvaient encore inscrites sur les registres de l'hôpital en fin de cette même année.

En tenant compte des hôpitaux qui n'avaient pas répondu, on arrivait à un total de 949 malades. Ceci représente, d'une part une augmentation numérique et proportionnelle par rapport à l'enquête précédente, d'autre part un accroissement considérablement plus rapide que celui des femmes vivant dans le monde, dont cependant la moyenne reste encore tant soit peu plus élevée. Le tableau I (p. 304) donne cette information pour toutes les religieuses qui se trouvaient (à quelque moment que ce fût) hospitalisées pendant l'année 1956, et quelle que fût la date de leur admission : dans une colonne à part, on signale le nombre de celles admises durant l'année 1956 seulement. On verra que la proportion de malades mentales est plus élevée parmi les religieuses cloîtrées, bien que la différence entre contemplatives et actives ne soit plus aussi marquée qu'au moment de l'enquête du P. Moore. Actuellement, le quota de religieuses cloîtrées malades est plus bas qu'en 1935. Toute l'augmentation se compte parmi les religieuses actives.

Trente et un pour cent de ces malades se trouvaient hospitalisées dans des hôpitaux de l'État ou des établissements privés non catholiques. Il est évident, d'après la nature de ces cas, que la décision prise d'envoyer une religieuse dans ces établissements, est fondée sur la relative certitude que la maladie est à long terme ou sans espoir de guérison.

Le P. Moore n'a pas cherché à connaître les emplois respectifs des religieuses malades qui appartenaient à un ordre actif, par conséquent on ne peut comparer les résultats établis dans le tableau II (p. 304). Le recensement des religieuses d'après leurs occupations comporte une part d'incertitude, mais il se rapproche suffisamment de la réalité actuelle pour offrir une vue d'ensemble à peu près exacte. Le nombre de religieuses malades parmi celles qui sont chargées d'emplois domestiques

est exceptionnellement élevé. La nature des renseignements ne nous permet pas d'affirmer que certains emplois tendent à accélérer le désordre mental, on ne peut non plus en conclure que l'aptitude ou le penchant pour certains travaux correspondrait à une prédisposition pour telle ou telle de ces maladies.

Le tableau III (p. 305) montre comment se répartissent les diagnostics parmi les 783 religieuses hospitalisées et indique, grosso-modo, la durée moyenne d'hospitalisation suivant les diverses formes de maladies. Cependant, là non plus, on ne peut établir une estimation exacte puisque 379 parmi les malades comptées se trouvaient encore à l'hôpital à la fin de l'année et, selon toute probabilité, avaient encore des mois sinon des années à y vivre. Il n'était pas rare de recevoir des dossiers médicaux de religieuses ayant vécu plus de vingt-cinq années consécutives à l'hôpital. Cinquante pour cent d'entre elles avaient été hospitalisées au moins une fois auparavant pour trouble mental.

L'ensemble des statistiques indique que, par an, on compte deux religieuses sur quatre cents qui vont à l'hôpital à cause d'un désordre psychique ; l'une des deux sera vraisemblablement une malade à long terme, c'est-à-dire hospitalisée plus d'un an ; l'autre le sera pour une période plus courte, d'une moyenne de onze semaines environ. Ce genre de calcul n'a d'autre intérêt que de donner une idée approximative du degré de fréquence de ces maladies parmi les religieuses. On ne pourra jamais trouver une norme infaillible permettant d'évaluer la santé mentale relative à une communauté en particulier : ceci, parce que les proportions varient d'une communauté à l'autre, probablement aussi d'une région à l'autre, comme en raison des occupations propres à chacune, de la moyenne des âges dans la communauté, de la proximité de centres psychiatriques, et de nombreux autres facteurs.

Le nombre élevé de psychoses fonctionnelles, surtout des manifestations paranoïaques de la schizophrènie, le nombre croissant des cas de dépression nerveuse et des psycho-névroses dans leurs manifestations variées, depuis que fut faite l'étude précédente, semble suggérer deux explications possibles : la vie religieuse attire un type de personnalités différentes de celles qui se présentaient autrefois ; ou bien la structure de la vie religieuse s'est altérée sur des points importants pour le développement de la personnalité au sein même du

groupe communautaire. Il est clair que ces « explications » ne s'excluent pas mutuellement ; elles n'éliminent pas non plus la possibilité d'autres hypothèses justifiant l'accroissement indéniable des désordres psychiques dus à la tension psychologique. Néanmoins, pour éviter les difficultés et le danger qu'il y aurait à porter notre attention simultanément dans toutes les directions, il y aurait, peut-être, avantage à approfondir les deux premières explications.

Vocations et jeunesse moderne.

Quelques recherches isolées dans les antécédents des membres des communautés religieuses révèlent que les jeunes viennent, plus souvent que leurs aînées, de familles peu nombreuses ou d'un foyer brisé par la séparation ou le divorce. (Il est vrai, comme le montrent d'autres recherches, qu'une proportion élevée de religieuses continue à venir de familles nombreuses ou préservées de la séparation ou du divorce.) Bien que psychologues et sociologues ne soient pas d'accord sur l'effet de ces facteurs sur la personnalité de l'enfant, il est incontestable qu'ils laissent une marque. Nous sommes aussi à l'âge de l'enfant indésirable, qu'il soit ouvertement rejeté par ses parents, ou que ceux-ci lui refusent l'amour et l'affection solide nécessaires au développement d'une personnalité saine et bien équilibrée. Le Saint-Père nous a avertis qu'en des temps comme les nôtres, il fallait craindre les fausses vocations[3]. Il est vraisemblable que, de tels foyers et de tels parents, nous vient plus d'une vocation douteuse : des jeunes filles que repousse la réalité du mariage plus que ne les attire l'idéal de la virginité consacrée ; d'autres qui recherchent la sécurité plus qu'elles n'ont soif de tout perdre ; d'autres enfin, plus désireuses d'être aimées que d'aimer.

Le pouvoir mystérieux que possède l'esprit humain de rationaliser sa conduite explique que certains êtres recherchent l'état religieux pour des motifs faux ou inavouables, sans en être eux-mêmes conscients. Quand on les dépiste à temps, il est loisible de refuser les candidates. Pourtant ces personnes peuvent être zélées, paraître ferventes, parfois même faire

3. Pie XII, *Discours aux Supérieures générales*, 15 septembre 1952 (*A.A.S.*, XLIV, 1952, pp. 823-826).

de grands progrès dans la routine du noviciat, peut-être aussi s'adapter relativement bien aux exigences du début de la vie de professe. Par contre, si on leur demande d'assumer des responsabilités plus graves, d'exercer une initiative plus grande ou de prendre des décisions importantes, les défauts de leur personnalité alors se manifestent. Ces occasions se présentent dans la vie de n'importe quelle religieuse, quel que soit le genre de travail qui lui est assigné. Voyez, par exemple, la converse ou la coadjutrice qui ne peut partager avec ses compagnes les intérêts de leur tâche éducatrice ou professionnelle, et qui ne voit pas comment son travail est une participation à leur apostolat; voyez encore la religieuse à la personnalité inefficace, que l'on écarte des responsabilités professionnelles et qui en perd jusqu'à l'estime d'elle-même; ou encore la personne sans grande capacité intellectuelle qui se sent forcée (peut-être même l'est-elle en fait) de se surpasser continuellement; ou enfin celle à qui on confie une tâche professionnelle sans lui avoir assuré auparavant une préparation suffisante. Toutes sont aux prises avec des situations exigeant une réflexion mûre, une décision sagement pesée, sans compter les motifs d'agir surnaturels. Faute de quoi, les religieuses chercheront à tout prix une autre issue. La fausse solution pourra bien être alors une évasion dans la pseudo-contemplation, une fatigue chronique sans cause physique, ou d'autres symptômes psycho-somatiques, ou même le repliement total de la schizophrénie.

La culture du XX^{e} siècle produit-elle, oui ou non, davantage de personnalités pour qui ces évasions sont la seule réaction possible à la tension ambiante, voilà un sujet sur lequel ni les psychiatres, ni les spécialistes d'hygiène mentale, ni les statisticiens n'ont réussi à s'entendre. Admettons, pour l'instant, qu'il y en ait davantage; nous ne pouvons pour autant soutenir qu'une plus grande proportion de ces personnalités se sent nécessairement attirée à la vie religieuse. Néanmoins il paraît vraisemblable qu'il en soit ainsi. Malgré que l'on donne une grande importance aux loisirs, aux facilités et au confort, il est évident que notre monde n'est pas un monde où il est aisé de vivre. Il risque même de poser un défi inquiétant à une jeune fille qui n'en aurait éprouvé que le côté pénible. La régularité, la paix, l'affection mutuelle qui, espérons-le, sont visibles à ceux avec qui nous œuvrons, doivent évidemment paraître bien attirantes aux enfants de la génération

présente, enfants trop souvent vagabondes, dissipées et si peu aimées! Sont-elles à même de payer le prix d'un pareil trésor? Voilà la question que nous leur devons d'examiner avant de les admettre à le chercher, leur vie durant, dans l'état religieux.

Exigences de la vie commune aujourd'hui.

Des changements se sont-ils produits dans la vie religieuse elle-même, qui l'auraient rendue plus dure et qui seraient source de tension plus grande pour la jeune fille moderne, sans maturité et probablement égoïste? La contrainte est toujours un fait subjectif; elle ne se définit que par rapport à l'individu. Il est notoire que ce qui tend l'une passe inaperçu de l'autre, et ce qu'on a trouvé insupportable dans certaines circonstances ne l'est plus en d'autres. Voilà pourquoi on ne peut affirmer uniformément que la vie religieuse active d'aujourd'hui présente des causes de tension plus marquée qu'autrefois.

Indéniablement, ce ne sont pas les exigences essentielles de la vie de perfection évangélique qui changent. Par contre, il y a une évolution notable dans la nature des œuvres auxquelles s'adonnent les religieuses actives. Le *Bulletin de formation*[4] a présenté plusieurs articles énumérant les tâches auxquelles doit faire face la religieuse d'aujourd'hui; or leur multiplicité est un fait nouveau, unique dans l'histoire de l'Église des États-Unis. Le nombre des enfants croît annuellement dans les établissements religieux; en outre le nombre d'enfants catholiques qui ne reçoivent ou ne recevront jamais de formation chrétienne augmente aussi. C'est un fait qui pèse et doit peser lourdement sur l'esprit des enseignantes, elles dont le nombre n'augmente pas en proportion des besoins. Plus nombreuses aussi sont les demandes de sociétés accréditées : maisons d'éducation, services de santé, services sociaux. Tout en nous réjouissant de la qualité qu'assurent de pareilles exigences, reconnaissons que beaucoup trouvent insoutenable le travail qui en résulte et qui s'ajoute au reste.

Il est avéré qu'à une époque de bouleversement général,

4. *Sister Formation Bulletin*, organe de la « National Catholic Educational Association ».

tant social que familial, on se tourne vers les religieuses, quelle que soit leur vocation propre, pour leur demander conseils et direction, tant morale que spirituelle. On attend d'elles qu'elles possèdent une sagesse et une prudence que l'on trouve rarement dans le monde.

En somme, la religieuse d'aujourd'hui est appelée à devenir une femme forte à bien des points de vue. Ce fut vrai de toutes les époques, et l'histoire des communautés révèle que ces femmes fortes n'ont pas manqué dans le passé. C'est une tentation pour chaque génération de croire que son époque est la plus critique et que jamais on n'a tant fait appel à l'héroïsme. Sans souscrire à une prétention aussi exagérée pour le milieu du siècle présent, il est bien évident que l'Église d'aujourd'hui, en Amérique, a besoin plus que jamais de nombreuses religieuses qui soient supérieures sur tous les plans : spirituel, intellectuel et professionnel. Il s'ensuit que la capacité de satisfaire à ces conditions doit se compter parmi les critères d'admission pour les candidates s'engageant dans l'apostolat actif de l'Église.

Peut-être est-il heureux qu'aucun test ou batterie de tests ne puisse fournir de jugement infallible pour décider si telle ou telle candidate possède lesdites capacités et les qualités que requiert toute vocation authentique. On en a employé dans ce but avec quelque succès, mais cela exige les services d'un psychologue tout à fait expérimenté ou d'un psychiatre sur qui on puisse s'appuyer en toute confiance et qui sache partager les intérêts de la communauté. Aussi en a-t-on conclu que cette manière d'aborder le problème n'est pas des plus pratiques. Il est à craindre que l'usage généralisé et sans discrimination de ces tests de la personnalité ne retarde la tâche autrement importante d'une définition prudente du but et des fins de chaque Institut. Une fois ceux-ci bien établis, il est certain que la psychologie et la sociologie peuvent contribuer sérieusement à déterminer si telle candidate a la vocation pour tel Institut. D'ici là il ne faut recourir aux tests de personnalité qu'avec la plus grande discrétion.

L'établissement de tests à l'usage exclusif des Supérieures et basés sur la structure, la fonction et les fins de la vie religieuse, se trouverait grandement facilité si l'on autorisait des recherches plus précises dans les dossiers touchant les cas de maladies mentales des religieuses. Les faits rapportés dans cet article mettent en évidence qu'il existe un problème aux

porportions déjà considérables. Il serait avantageux, pour celles qui sont appelées à décider des possibilités d'adaptation des candidates, de pouvoir repérer les situations-types dans les antécédents familiaux, ou encore les phases du développement du caractère au sein même de la communauté, qui feraient craindre éventuellement un désordre mental. Un travail en équipe permettrait de surmonter les difficultés que comportent probablement ces recherches destinées à assurer une précieuse information. Des religieuses psychologues, sociologues, assistantes sociales, infirmières psychiatriques, rompues à ce genre de travail, ou d'autres capables de participer de quelque façon que ce soit à une recherche de ce genre, pourraient préparer ensemble un plan d'enquête : il permettrait d'extraire les similitudes de cas glanés dans les dossiers de religieuses qui ont souffert ou souffrent encore d'une maladie mentale. Les communautés qui assurent le personnel des hôpitaux psychiatriques pourraient y contribuer de façon particulièrement efficace.

Le temps que les enquêteurs de ces cas particuliers mettraient à renvoyer au groupe central les faits classés pour les soumettre à l'analyse et l'interprétation, rendrait ces informations complètement anonymes. Ainsi serait sauvegardée la confiance des religieuses malades dont on aurait utilisé les dossiers. En tout cas c'est là un projet qui mérite de retenir sérieusement l'intention des Supérieures.

La proportion des maladies mentales chez les religieuses, telle qu'on l'a présentée dans cet article, n'a en soi rien d'alarmant ni de consolant. C'est un sujet de réflexion sérieuse et de délibération pour celles qui ont à décider de l'aptitude de candidates à la vie religieuse. L'erreur la plus grave qu'on pourrait faire serait de nier pratiquement l'efficacité de la grâce, en rejetant toutes celles qui sont de caractère difficile, complexes, pas assez mûres ou égoïstes. Une telle conduite trahirait aussi un manque de confiance dans les méthodes de formation de la communauté, ou simplement encore, une opinion pessimiste de la nature humaine et la conviction tacite qu'infailliblement, plus on vieillit, plus on régresse.

Une erreur moins sérieuse, mais tout aussi probable, serait d'exiger trop peu sous prétexte que la grâce accomplit des miracles, ou encore que « Dieu écrit droit sur des lignes courbes », ou enfin que la moisson de l'Église a besoin de tous les bras. Certes, il n'y a pas lieu de discuter ces argu-

ments. Il n'en est pas moins vrai cependant que la grâce construit sur la nature, et les candidates acceptées à l'encontre de cette vérité sont, tôt ou tard, forcées de constater que la vie religieuse est pour elles, personnellement, une source de frustration et de destructuration. Les Supérieures constateront qu'elles peuvent rarement confier à ces personnes une tâche fructueuse dans le grand champ apostolique de l'Église.

En résumé, il y aura obligation de faire un double effort en vue de déterminer les aptitudes à la vie religieuse : d'une part, sauvegarder les intérêts de l'Église ; et d'autre part, respecter la personnalité de la candidate. De par sa profession, elle devient d'une certaine manière représentante officielle de l'Église ; elle a donc droit d'être préservée de responsabilités qu'elle ne peut assumer de toute évidence s'il lui manque les qualités requises.

Sœur Mary William, I.H.M.

TABLEAU I

Nombre de religieuses hospitalisées pour désordre mental en 1956

Genres de vie religieuse	*Total aux U.S.A.*	*Hospitalisées en 1955*		*Admises en 1956*	
		Nombre *	*Moyenne*	*Nombre* *	*Moyenne*
Non-cloîtrées .	153.635	833 (686)	585.72 (447.11)	440 (363)	286.35 (236.24)
Cloîtrées	5.890	46 (38)	797.96 (645.18)	18 (16)	305.60 (256.36)
Non définies..		70 (59)	— —	29 (25)	— —
	159.545	949 (783)	594.81 (490.77)	487 (404)	305.24 (251.34)

* Les chiffres indiqués entre parenthèses sont établis d'après les rapports actuels envoyés par les hôpitaux, avec leur moyenne correspondante par 100.000. En vue d'établir une comparaison avec d'autres groupements, les chiffres approximatifs (non entre parenthèses) ont été calculés d'après le nombre de lits des établissements restés sans réponse.

TABLEAU II

Fréquence des maladies mentales d'après les occupations les plus courantes

Occupation	*Total*	*Nombre de malades*	*Moyenne sur 100.000*
Cloîtrées	5.890	38	645.18
Converses ou coadjutrices.	Moins de 6.737 *	188	Plus de 2.790.56
Hospitalières	45.000	103	228.88
Enseignantes	93.518	393	420.24
Activités variées ou non définies	8.400	61	—
TOTAL	159.545	783	490.77

* Ce nombre comprend toutes celles qui n'entrent dans aucune des catégories énumérées dans la liste, à l'exception des assistantes sociales. Il est difficile d'établir exactement combien de religieuses sont occupées à des besognes domestiques, à du travail de bureau, ou à d'autres tâches administratives.

Tableau III

Répartition des diagnostics avec l'âge actuel et l'âge de l'hospitalisation

Maladies mentales	*Total*		*Age moyen*	
	Nombre	*Pourcentage*	*Actuel*	*Hospitalisées*
Syndrome aigu	3	4	51.0	44.6
Syndrome chronique	86	11.0	72.2	69.7
Psychoses	550	70.2	54.2	47.4
Involutives	(58)	(7.4)	(62.0)	(59.3)
Maniaco-dépressives	(101)	(12.9)	(55.8)	(53.2)
Schizophréniques	(364)	(46.5)	(52.3)	(44.1)
Paranoïaques	(27)	(3.4)	(57.0)	(51.5)
Maladies psycho-physiologiques et viscérales	1	—	29.0	29.0
Psycho-névroses	108	13.8	47.2	46.8
Maladies de la personnalité	22	2.9	46.0	43.7
Maladies transitoires de la personnalité	3	4	55.0	53.6
États déficients	4	5	42.7	40.7
Maladies a-typiques ou non précisées	6	8	36.0	35.6
Total	783	100.0		

BULLETIN DE PSYCHOLOGIE

L'importance des tests en psychologie pratique ou appliquée est indiscutable. Le plus délicat est sans doute de situer et d'évaluer cette importance. Leur principe est connu : par certaines épreuves, verbales ou pratiques, on cherche à explorer la personnalité d'un sujet que l'on étudie, soit dans la ligne de ses possibilités intellectuelles ou adaptatives, soit dans la ligne d'une connaissance plus profonde et dynamique de cette personnalité.

L'un des plus simples est évidemment le test de l'Arbre. Il fait l'objet d'un livre du psychologue suisse Charles Koch[1]. Ce livre, assez complet, reprend l'historique de ce test et donne des éléments précieux quant à son interprétation.

Dans sa simplicité, le test de l'Arbre est certainement un des plus accessibles. On demande au sujet de dessiner sur une feuille de papier, au crayon, un arbre; et l'épreuve est ensuite réitérée une seconde fois. Mais quand on étudie de près les éléments d'interprétation, on est saisi par la richesse et la complexité des renseignements fournis. Le livre de Koch en donne une idée assez complète. Quelques réserves sont à faire, cependant.

D'abord, il serait dangereux de croire qu'une épreuve de ce genre permette la connaissance objective d'une personnalité vivante. Il en est ici comme de tous les tests, fût-ce le Rorschach : ce sont des compléments fort utiles — parfois même indispensables — d'une exploration psychologique clinique. Mais ils ne sauraient être que des apports à ce qui demeure l'essentiel : l'entretien personnel.

1. Charles Koch, *Le Test de l'Arbre*. Traduit de l'allemand par Emile Marmy et Henry Niel. Coll. « Animus et Anima », Éd. Vitte, Lyon, 1958; 444 pp.; 2.250 fr.

En second lieu, par le fait surtout qu'il est extrêmement simple à faire passer, le test de l'Arbre ne peut être valablement manié que par un spécialiste très entraîné et conscient de ses limites. Un conseiller spirituel qui se croirait en mesure de s'en servir après lecture du livre de Koch sortirait de son rôle, d'une part, et se risquerait, d'autre part, dans des interprétations hautement fantaisistes. C'est un livre de travail pour les spécialistes, mais de pure information pour les autres.

Enfin, l'interprétation est surtout orientée par une symbolique de type jungien. La richesse et l'intérêt de cette symbolique sont indiscutables. Mais elle est loin d'exprimer la dynamique affective. Et il faut bien reconnaître que le passage de la clinique d'observation à l' « interprétation poétique » se fait insensiblement. Cela représente un danger réel d'imprécision et de projection subjective de la part du testeur...

Dans la même collection, un livre de Pedro Meseguer s'intitule *Le Secret des Rêves*[2]. Curieuse étude, fort intéressante par certains aspects. Le fait de la vie onirique a toujours préoccupé la réflexion humaine, en ce sens que les hommes ont toujours cherché à comprendre pourquoi ils rêvaient et ce que signifiaient les rêves. P. Meseguer fait d'abord une étude historique, réduite forcément aux étapes dominantes, des théories qui se sont fait jour. On y reconnaît au passage l'esprit aigu d'observation réaliste d'Aristote; la prudence non moins objective et scientifique de saint Thomas d'Aquin; de même que les diverses interprétations magiques et hautement fantaisistes qui ont pullulé (et pullulent encore...). L'auteur marque avec netteté le changement radical qu'introduit, en 1900, le livre de Freud sur *La Science des Rêves*. C'est le début de la période scientifique, dont on peut dire qu'elle rejoint, par l'attitude de l'esprit sinon par les moyens techniques, le vieil Aristote.

Mais à partir de là, cela tourne un peu court. Après un exposé assez simpliste de la théorie freudienne des rêves — qui dénote une connaissance purement livresque et un peu artificielle —, l'auteur s'empresse de la dévaluer au profit d'une interprétation jungienne, moins « sexuelle », plus col-

2. Pedro MESEGUER, *Le secret des rêves*. Traduit de l'espagnol par J.-M. Rivière. Coll. « Animus et Anima », Éd. Vitte, Lyon, 1958; 336 pp.; 960 fr.

lective (et donc moins personnelle...), et plus rassurante... Cela conduit à éprouver peu à peu une impression un peu décevante, surtout au chapitre intitulé « les rêves et la direction spirituelle ». On regrette alors que la distinction ne soit pas plus nettement faite entre : la névrose et la « perte de la foi et des mœurs »; la religion et la psychothérapie (confusion chère à Jung); les critères scientifiques et l'infaillibilité pontificale...

Malgré l'intérêt certain de ce volume, quelque chose fausse un peu les perspectives, et cela laisse un malaise indéniable.

Aux éditions Salvator, paraît un petit volume intitulé *En route vers Dieu*[3], qui porte en sous-titre « Les scrupuleux, les nerveux, les sensuels, les découragés, etc... » Dans un langage accessible à tous, sans préoccupation bien profonde de recherche scientifique, ce petit ouvrage d'une centaine de pages évite totalement, pour sa part, ce genre de confusions. On sent le prêtre, plus nourri d'expérience humaine et spirituelle que de connaissances livresques. Il n'apporte à peu près rien du point de vue de la psychologie clinique. Mais il respire le bon sens, la foi vivante, et rend une sonorité qui rappelle volontiers saint François de Sales.

Il arrive encore très souvent que des catholiques, soucieux d'intégrer la « psychologie moderne », se réclament de C. G. Jung. Épousant sans le savoir l'attitude même de cet auteur, ils se révoltent contre les théories freudiennes et croient être en parfaite sécurité dans les somptueuses considérations du Maître de Zurich.

Cette réaction est véritablement surprenante. Ou bien ces catholiques n'ont pas lu Jung, ou bien ils n'ont pas très bien compris où on les entraînait. En fait, cette pensée — fort riche, très imaginative, plus poétique et vaticinante que réellement scientifique — apparaît vite comme beaucoup plus dissolvante et dangereuse que la perspective freudienne pour la foi chrétienne authentique.

La lecture de *Psychologie et Religion*[4] est assez éclairante à ce point de vue si l'on veut bien y prêter attention.

3. Michel Horatczuk, s.j., *En route vers Dieu*. Traduit par l'abbé R. Virrion. Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 105 pp.; 540 fr.
4. C. G. Jung : *Psychologie et Religion*. Publié sous la direction du Dr R. Cahen. Éd. Buchat-Chastel-Corrêa, Paris, 1958; 224 pp.

Refusant d'insérer fondamentalement l'origine de la vie psychique dans les expériences conflictuelles de la première enfance, le psychologue jungien cherche en quelque sorte à échapper à l'angoisse de sa propre histoire singulière. L'inconscient *collectif* est, en fait, beaucoup moins effrayant que l'inconscient freudien, parce qu'il est *anonyme*. Le paradoxe, c'est qu'il enferme dans une perspective finalement purement subjective. Le psychologue jungien élude à son origine même le problème crucial de la relation réelle, dans ce qu'elle a de dramatique, et qui fait le centre même de l'étude freudienne. Sans exagération caricaturale, on peut dire qu'il n'entre alors en dialogue qu'avec un monde imaginaire (c'est-à-dire subjectif); celui-ci remplace le monde réel qu'on ne saurait affronter, puisqu'on se refuse à analyser comment l'on s'est d'abord situé comme sujet dans les conflits fort angoissants de la première enfance.

La conséquence, quant au développement du sentiment religieux, est que l'on aboutit à une fausse transcendance, imaginaire et subjective elle aussi, que l'on aurait tendance à qualifier de platonicienne. Ce n'est pas un refus, mais une incapacité foncière à accéder à une transcendance réelle, c'est-à-dire à l'existence, indépendante de l'imagination, de quelqu'un d'Autre qui est *Sujet* et qui prend l'initiative de parler. La position de Jung est en fait, malgré certaines apparences trompeuses, foncièrement antireligieuse (au sens chrétien du mot religion) parce qu'elle est imperméable, de soi, à la notion d'une révélation objective. La perspective freudienne n'est pas, de soi, fermée à la possibilité de cette révélation, puisqu'elle est tout entière centrée, au contraire, sur l'étude de la relation réelle intersubjective.

Je gage que certains théologiens dont la sympathie (naïve...) penche vers le « jungisme » par peur du freudisme, auront tout de même un haut-le-corps en lisant, par exemple (p. 94) : « Le dogme dure d'innombrables siècles. L'Homme-Dieu martyr a au moins cinq mille ans d'âge, et la Trinité doit être plus ancienne encore » (*sic*). A quoi bon le Concile de Nicée?

Les très riches intuitions de Jung, sur le plan psychologique, apparaissent malheureusement comme stérilisées en quelque manière par on ne sait quoi qui met mal à l'aise le clinicien, le philosophe, le théologien... Quel dommage, pourrait-on dire, que Jung soit antifreudien!..

Nous trouvons une confirmation de ce malaise radical dans le volume de Erma Van de Winckel, *De l'Inconscient à Dieu*[5]. L'auteur écrit (p. 183) : « Si nous récapitulons les erreurs fondamentales de Jung relatives à la foi chrétienne, nous verrons qu'elles résultent de son ignorance de Dieu et non d'une position sectaire prise *a priori,* car il est un chercheur sincère. » On ne saurait mieux dire : *ignorance,* et non refus... La nuance est d'importance.

Ce livre se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur expose la psychologie de Jung dans ses grandes lignes; dans la seconde une confrontation de cette psychologie avec l'ascèse chrétienne.

Il y a d'excellentes choses dans cet ouvrage, notamment au point de vue du péché et du salut, et à propos du primat de la charité. Mais on ne peut s'empêcher d'éprouver le même genre d'insatisfaction qu'en présence de toute recherche de cet ordre fondée sur la pensée de Jung. Il est difficile de l'exprimer clairement. Il semble qu'on se meuve dans un monde symbolique un peu artificiel, et l'allure platonicienne de la démarche est frappante. On aboutit aux « archétypes » un peu de la même manière qu'on parvient aux « Idées ». Et cette démarche, fort éclairante sans doute sur certains aspects du psychisme humain, donne malgré tout une impression de subjectivité idéaliste assez rapidement lassante quand il s'agit de réflexion chrétienne. Le vieux dualisme de l'âme et du corps persiste constamment sous certaines réflexions religieuses, bien que l'auteur ait commencé par montrer que la psychologie analytique le met en question.

Ce qui fait peut-être le fond du problème, c'est que Jung a une *attitude* religieuse, et que sa psychologie est tout entière orientée à la justification de cette attitude. Mais la vie intérieure n'aboutit pas à un dialogue; la religion ne *relie* à personne. C'est, je crois, très proprement une attitude mythique, par opposition à l'attitude exclusivement scientifique de Freud. Et l'on est bien obligé de quitter le centre même de la pensée jungienne si l'on veut déboucher sur le christianisme; c'est ce que fait, sans trop s'en apercevoir, E. Van de Winckel.

Avec le freudisme, on est certainement plus à l'aise; les

5. E. Van de Winckel, *De l'inconscient à Dieu.* Coll. « La chair et l'esprit ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1959; 224 pp.

extrapolations — ou les *a priori* — philosophiques n'en sont que des superstructures. On peut les éliminer sans pour autant renoncer à l'essentiel du freudisme qui n'est qu'observation scientifique de type clinique. Cet essentiel en arrive à poser des questions d'un autre ordre que scientifique, mais auxquelles on peut répondre, plus ou moins bien, par des options métaphysiques différentes. En fait, c'est une démarche « ouverte », et dont le secret ultime est une recherche de la relation de dialogue. Le « jungisme » est une démarche « fermée », dont le secret profond est la recherche d'un mythe. La découverte de la foi dans le Dieu Vivant inséré dans l'histoire ne peut que se détacher d'elle dans son principe.

Sans le vouloir, certes, et par la profondeur même de ses intuitions religieuses, l'auteur de ce volume en donne pratiquement la démonstration...

Très intéressant volume de Jean C. Filloux sur *Le psychisme animal*[6]. C'est une question de toute première importance, pour une plus vaste compréhension de la solidarité et de la signification de la Création. Fort loin du mécanisme qui réduit l'animal à une sorte de robot bien monté, fort loin, à l'opposé, de la projection anthropomorphique et sentimentale du style « Société protectrice des animaux », cet ouvrage dense, clair et solidement scientifique, situe le comportement animal à son niveau. Le psychisme animal fait figure d'ébauche très primitive, déjà psychique à proprement parler. Mais il n'atteint jamais au psychisme conscient de soi. Comme le dit Vercors dans *Les Animaux dénaturés,* l'animal « fait un » avec la nature; il ne s'en discerne pas consciemment. « Il est conscience de relation, il ne s'en sait pas conscience », écrit J.-C. Filloux. La transcendance de l'homme apparaît alors comme la possibilité — tout à fait inexistante chez l'animal — d'interroger et de répondre personnellement.

L'importance d'une conclusion de cet ordre est fondamentale, on le voit vite, au point de vue de la réflexion religieuse. Psychologues, théologiens, lecteurs non spécialistes, mais soucieux de mieux entrer dans le mystère du monde, trouveront grand profit à la lecture et à l'étude de cet ouvrage.

6. Jean-C. Filloux, *le psychisme animal.* Coll. « Psychologie ». Éd. du Cerf, Paris 1959; 96 p.

Le Groupe lyonnais d'Études médicales, fondé en 1935 par le docteur Biot, actuellement dirigé par le docteur Kohler, publie coup sur coup les volumes qui présentent le contenu de deux de ses dernières sessions. Comme à son habitude, le Groupe lyonnais d'Études médicales aborde un sujet important par son actualité ou par les questions qu'il pose, et l'éclaire de feux convergents : médecine, psychologie, philosophie, sociologie, théologie... Cela suffit à montrer l'intérêt de ces études. Les deux volumes récents s'intitulent : *L'Homme devant l'échec* et *Devenir adulte*[7].

La matière en est trop riche et trop diverse pour qu'on en puisse donner un compte rendu en quelques lignes. Les noms des participants suffiront à montrer la richesse très particulière de ces confrontations. On y trouve des médecins : docteurs Chauchard, Eck, Dublineau, Favez-Boutonier (Mme), Guyotat, Kohler; des philosophes : G. Hahn, V. Carlhian; des sociologues : J. Folliet; des éducateurs, des hommes de lettres, un directeur de revue (G. Hourdin); des théologiens : abbé Barbey, R. P. Varillon, abbé Oraison...

Ce qui caractérise, de plus en plus, l'effort de ce Groupe d'Études est la recherche d'une synthèse où puissent s'organiser toutes les ressources solidement acquises de diverses disciplines. Dans cette perspective, on peut dire que les deux dernières livraisons sont d'excellentes réussites.

Les découvertes et les travaux de Freud constituent, pour la science de l'homme malade, un événement au moins aussi important que ceux de Pasteur. Mais si déjà ceux-ci, atteignant une certaine conception philosophique de la vie, provoquèrent d'ardentes controverses, ceux-là, touchant la conception même de l'homme existentiel, ne pouvaient manquer de soulever des résistances passionnées, encore vivaces dans certains secteurs.

L'histoire du « freudisme » est d'ailleurs un étrange paradoxe. Foncièrement enraciné dans un organicisme convaincu, Freud a toujours cherché à ramener ce que son génie d'observation lui faisait découvrir à cet *a priori* de matérialisme;

7. *Devenir adulte.* — *L'Homme devant l'échec.* Ouvrages collectifs par le Groupe Lyonnais d'Études médicales, philosophiques et biologiques. Coll. « Convergences ». Éd. Spes, Paris, 1958, 1959; 256 et 236 pp., 810 fr chaque.

mais avec un malaise et une difficulté croissants. Ce matérialisme, lui-même issu d'un rationalisme dualiste, était à l'époque la seule attitude scientifique possible ; l' « âme » n'était pas objet d'étude « scientifique », puisqu'elle était considérée, si l'on peut ainsi s'exprimer, comme radicalement séparée de la vie.

Or voilà que Freud découvre et introduit la notion de troubles qui ne sont pas dus à des lésions organiques, mais à des conflits d'émotions inconscientes. Cette découverte fera son chemin, et les conséquences en sont incalculables. Ce matérialiste organiciste convaincu redécouvre — non sans un profond malaise intellectuel en lui et autour de lui — l'unité dynamique de la personne humaine et la spécificité de la biologie humaine ; il réintroduit le non-quantitatif dans la science, met l'accent sur l'histoire vécue par chacun dans sa singularité propre... Bref, il ouvre la porte à un spiritualisme réaliste qui contredit directement l'*a priori* matérialiste faisant le fond de sa culture...

Et l'on assiste encore à ce curieux résultat : des soi-disant « spiritualistes traditionnels » réagissent avec violence contre les perspectives freudiennes (en niant au besoin l'évidence clinique) au nom d'un rationalisme foncier et inconscient déguisé de théologie... Ceux qui font profession de croire à l'immortalité de l'âme sont farouchement organicistes!...

Quelque chose de grave a dû se passer depuis le XIII[e] siècle... Je gage que saint Thomas, dans sa vision hylémorphiste, ne serait nullement mal à l'aise avec la psychologie freudienne...

Les retentissements de l'œuvre de Freud ne sont donc pas seulement médicaux. Ils aboutissent à mettre en question une certaine vision de l'homme, et à retrouver en quelque sorte le sens de son drame profond. Choc très inconfortable, certes. La réaction de Breuer devant les abîmes entrouverts par sa propre action thérapeutique sur Anna O., prélude à la psychanalyse, est tout à fait significative. On sent bien que sa sécurité intérieure, fortement charpentée du rationalisme ambiant, en était intolérablement menacée. La réaction de Jung est, en somme, analogue.

Pour le lecteur qui tient à mieux comprendre le cheminement de la pensée du Maître viennois, son insertion dans un milieu, le choc dialectique avec ce milieu et la part qu'il apporte dans la reprise d'une pensée plus existentielle, le

livre de Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*[8], est tout à fait capital. C'est le témoignage d'un compagnon d'études plus que celui d'un disciple ébloui. Un grand souci d'objectivité, de précision, de documentation, en font une mine de renseignements et une source de réflexions incomparables.

Freud était avant tout un médecin et un biologiste. Il a eu l'immense mérite de cristalliser un certain nombre d'intuitions qui se faisaient jour autour de lui et de les organiser en une théorie cohérente, à la lumière de l'observation clinique. Son honnêteté intellectuelle était rigoureuse; et l'on voit bien à quel point les exigences de cette attitude ont pu lui être, parfois, inconfortables.

Ce livre de Jones doit contribuer à détruire les diverses légendes ou caricatures : patriarche idolâtré, ou « suppôt de Satan ». Il redonne à cette grande figure du début du siècle sa dimension exacte : celle d'un grand savant qui s'inscrit parmi les autres génies de cette période féconde. L'apport de ses découvertes est sans aucun doute considérable, et il serait malhonnête de le méconnaître, de le négliger, ou de le déformer.

François Dominique.

8. Ernest Jones, *la vie et l'œuvre de Sigmund Freud.* Tome I. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique ». P.U.F., Paris, 1958; 456 pp.

THÉOLOGIE DU RÔLE DE LA RELIGIEUSE DANS L'ÉGLISE*

I

RAPPEL DE QUELQUES GRANDES NOTIONS CONCERNANT LES RÉALITÉS EN CAUSE

1) *L'Église*

a) *L'Église et le monde.*

Le monde a été posé et lancé dans l'existence par l'acte créateur. C'est l'histoire de l'humanité cherchant à « croître, multiplier, remplir la terre et la dominer » (Gn 1, 28). Pratiquement, les notions de monde, temporel, histoire, (effort de) civilisation, sont équivalentes ; elles ont pour réalité commune l'effort de l'homme pour se réaliser lui-même en s'assujettissant, pour son bénéfice, les ressources déposées en lui-même et dans la création matérielle. Cet effort a donc un sens, et ce sens est tout relatif à la réalisation d'Adam, à la fois fait à l'image de Dieu, et pécheur... Comme l'a si bien dit Tennyson, c'est seulement à la fin de cette grande aventure qu'on pourra dire : « L'homme est fait! »

L'Église est autre chose que ce mouvement interne du monde ou de l'histoire, même si, comme cela est le cas, elle l'enveloppe et, finalement, l'assure. Car elle ne vient pas des ressources déposées dans la première création. Elle est posée dans l'existence par une initiative nouvelle de Dieu, propre-

* Conférence faite au troisième Congrès national des prêtres chargés de religieuses (10 juillet 1958). L'ensemble de ces conférences paraîtra dans un ouvrage (en préparation aux Éditions du Cerf).

ment surnaturelle, c'est-à-dire dans laquelle Dieu lui-même s'engage et se donne (c'est cela la grâce). Elle est un ordre de sainteté et de sanctification positivement institué d'en-haut, une création de droit positif divin issue de la Royauté sacerdotale, prophétique et rédemptrice du Christ. Aussi a-t-elle son existence et, dirions-nous, sa consistance propre, au milieu des sociétés humaines. Institution divine, elle crée elle-même et modèle, selon ses exigences et son esprit, ses institutions propres.

Cependant, l'Église n'est pas faite pour soi. Elle est faite pour Dieu et pour le monde. Oui, pour le monde, afin de le sauver, par la grâce dont Dieu lui a donné le ministère : « In eo disposita est communicatio Christi[1]. » L'Église *est* une nouvelle création de Dieu, surnaturelle, mais elle *a* une mission dans et pour le monde. Cette mission consiste en deux points : 1° Convertir les hommes en les faisant disciples, c'est-à-dire en les faisant entrer dans son sein, en leur donnant ainsi la régénération d'une seconde naissance, et les sanctifier en leur communiquant la grâce du Seigneur, en remettant leurs péchés et en leur apprenant à conformer leur vie à la sainte et sanctifiante volonté de Dieu[2]. 2° Agir dans la vie temporelle elle-même afin de l'ordonner et de l'orienter le plus possible selon Dieu et vers Dieu. L'Église développe ici surtout la valeur guérissante de la grâce qui, en rendant la nature à son ordre premier, conforme au vouloir et à l'image de Dieu, la rend aussi à elle-même. Elle cherche, par toutes sortes d'initiatives ou d'entreprises, à reconfigurer le monde selon le plan de Dieu, qui n'est pas recherche de soi, recherche de la puissance, dureté égoïste du cœur, mais au contraire service, fraternité, justice, paix, communion, partage, aide aux plus pauvres, combat contre toutes les misères dégradantes, celles du corps et celles de l'esprit...

C'est pourquoi, d'un bout à l'autre de son histoire et de son expansion, l'Église a créé des services inspirés par la charité. Les uns, plus engagés dans l'œuvre terrestre et dans son combat, telle l'action pour la justice, sont, en elle, davantage la part des laïcs, qu'elle forme et anime pour cela ; les autres, plus étroitement liés à sa nature spirituelle et à sa mission

1. Saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 24, 1 (éd. Sagnard, pp. 399-401) : « Dans ce don (de la foi confié à l'Église) était contenue l'intimité d'union au Christ. »

2. Mt 28, 19-20; Mc 16, 15 ss.; Jn 3, 3 ss.; 20, 21 ss.; Col 1, 13, etc.

première de sanctification, peuvent demeurer davantage des services d'Église : tel est le cas en particulier des œuvres de miséricorde corporelle ou de miséricorde spirituelle (enseignement). « Ce que vous avez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40).

b) *L'Église en elle-même.*

On peut la considérer comme le grand sacrement du salut et distinguer en elle deux aspects. Elle est réalité de grâce ou de sainteté et elle est moyen de grâce ou de sanctification : *Res* et *Sacramentum*. Les comparaisons imagées ne manqueraient pas. Comme toute image, d'ailleurs, elles sont forcément inadéquates et risquent de perdre, en dangers de schématisme, ce qu'elles gagneraient en clarté. L'Église serait, par exemple, comme réalité de sainteté, une tour ou un temple ; comme moyen de sanctification, elle serait toute l'instrumentalité des pics, wagonnets, treuils, échafaudages, etc., nécessaires pour amener les pierres, des carrières où elles se trouvent brutes, à l'état d'édifice construit, où chacune doit avoir sa place et son poli propres (se rappeler l'hymne de la Dédicace). Saint Augustin ne distingue-t-il pas « Societas sacramentorum » et « Societas sanctorum », celle-là étant ordonnée à celle-ci ? N'écrit-il pas : « Architectus aedificat per machinas transituras domum manentem[3] ? »

Voir dans l'Église la sainteté déjà intériorisée dans les âmes, c'est non seulement la considérer dans sa vie profonde, c'est regarder, en elle, ce qui demeurera éternellement. « La charité ne passera pas » (1 Co 13, 8). Vivre, par la charité, la vie de la sainteté, c'est vraiment vivre en citoyen de la Cité de Dieu, éternelle et céleste. Dans le ciel, pourrait-on dire, il n'y aura plus que cela. Cette cité-là ne connaît pas d'autre hiérarchie que celle de la sainteté ou de l'amour. La Vierge Marie en occupe le sommet. Elle n'a eu, dans l'Église terrestre, ni fonction ni dignité hiérarchique : nous dirions volontiers d'elle qu'elle y a été une laïque, la première des laïques, si nous ne craignions de trahir, en parlant ainsi, la perfection suréminente, en elle, du fidèle consacré. Mgr Journet dit bien, à la suite de saint Thomas, que la Vierge Marie

3. *Sermo* 362, 7 (P. L., 39, 1615).

a réalisé, en perfection, les grandeurs de sainteté, non les grandeurs de hiérarchie[4]. Elle est le type, mieux : la réalisation personnelle, parfaite, de l'Église, mais de l'Église sous son aspect de fin réalisée, non de moyen. Marie est « l'icône eschatologique de l'Église[5]. »

Ce qui, dans l'Église, est « sacrement » (au sens large du mot), instrumentalité ou moyen de grâce, relève comme tel de son état d'itinérance. Cela est vrai en premier lieu des sacrements proprement dits, mais aussi des dogmes comme formules, des lois, des organisations et de la hiérarchie ecclésiastique, qui a la charge de tout cela. S'il fallait désigner ici un type ou une personnification de l'Église, ce ne serait plus la Vierge Marie, ce serait plutôt l'Apôtre Pierre... Mais ce serait ne considérer qu'une partie de la réalité que de réduire la valeur de l'Église comme moyen de grâce ou de sanctification aux seules « institutions ». En vérité, toute la vie historique de l'Église est moyen de grâce, et concourt à procurer le fruit intérieur de sainteté, qui demeurera.

Du reste, si la distinction que nous avons proposée est valable, étant d'ailleurs classique, il faut bien se garder de la pousser jusqu'à la séparation ou la disjonction. L'Église concrète, l'Église existentielle, est, ici-bas, *à la fois* moyen de sanctification et sainteté. Dans les termes de l'image employée plus haut, nous dirions qu'elle est à la fois édifice et chantier ou entreprise de construction ; ou encore, à la fois épi de blé tout gonflé de la farine avec laquelle on fera l'hostie, et pied, racines et tige nécessaires pour porter et nourrir l'épi jusqu'au temps de la moisson. C'est pourquoi, dans l'Église, sainteté et moyens de sanctification se compénètrent. Les sacrements sont saints ; mais aussi, la réalité de sainteté intériorisée dans les membres est un moyen puissant pour amener les autres membres et tout le corps, soit à la conversion, soit à plus de sainteté. Il y a une maternité spirituelle de la sainteté ou,

4. Saint Thomas, *In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad 4; *Sum. theol.*, III[a], q. 27, a. 5, ad 3; Albert le Grand, *In IV Sent.*, d. 19, a. 7 (éd. Borgnet, t. XXIX, p. 809); Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. II, Paris. 1951, pp. 422, 441, 456, n. 2.

5. Belle expression du P. L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne, 1950, p. 33; *Le Trône de la Sagesse*, Paris, 1957, p. 188. Comp. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M., 1951, pp. 176-185.

On trouvera une très belle et très enrichissante méditation sur le thème de Marie-type spirituel parfait de l'Église, dans H. Rahner, *Marie et l'Église* (*Unam Sanctam*, 29), Paris, 1955.

si l'on a peur d'un trop grand mot, de la vie de foi, de prière et de charité, qui est, dans l'Église, une chose peut-être peu étudiée, peu mise théoriquement en valeur, mais extrêmement réelle, et quotidiennement vécue. Nous retrouverons cela plus loin.

Il serait de même inexact de séparer entièrement sainteté et visibilité. La sainteté se manifeste. C'est même une « note » de l'Église, c'est-à-dire une marque qui « notifie » et permet de reconnaître la véritable Église. Inspiratrice et but de toutes les œuvres visibles de l'Église, finalité et sens intérieur de toute l'instrumentalité de grâce, âme profonde de toute la vie historique de l'Église, la sainteté concourt, avec tout cela, à constituer le signe du Royaume de Dieu que l'Église doit être pour le monde. Durant sa vie terrestre, Jésus faisait pressentir l'approche du Royaume de Dieu et dévoilait quelque chose de son propre mystère par des « signes » : de même qu'il ouvrait les voies de la Bonne Nouvelle par des paraboles. Après l'Ascension du Seigneur, c'est l'Église qui est signe pour le monde, par la grâce de la Pentecôte. Mais les différentes manifestations de sa vie historique ne sont signes *du Royaume de Dieu,* signes de la charité du Christ, que par ce qu'elles incorporent et rayonnent de sainteté. Autrement, elles pourraient être des signes de puissance, d'habileté, voire de grandeur; elles ne seraient pas des signes du Royaume de Dieu et de la charité du Christ. Elles n'attireraient pas le monde à la foi.

2) *La vie religieuse.*

L'Église est un corps organique, organisé, donc différencié. Elle embrasse l'infinité des différenciations individuelles que fondent les dons, tout intérieurs et spirituels, ou extérieurs et publics, d'un chacun : quelle variété parmi les hommes, quelle variété dans le monde des saints! Tout l'arc-en-ciel de la grâce... Mais il y a aussi, dans l'Église, les grandes différenciations de catégories définies, de groupes socialement caractérisés, voire juridiquement constitués. Il s'agit des différentes grandes conditions affectant la vie chrétienne d'une façon suffisamment profonde et stable, en même temps que publique et désignable, pour qu'on puisse parler d'*états*. L'antiquité chrétienne et le moyen âge employaient, sans pré-

judice d'autres, l'expression d'*ordines*, et l'encyclique *Mystici Corporis Christi* du 29 juin 1943 a réintroduit cette idée dans sa large théologie de l'Église comme Corps du Christ. De nouveau elle parle, par exemple, d'un « laicorum ordo[6] ». Les Pères parlaient de l'*ordo* des prédicateurs ou prélats, *ordo* des clercs, des moines, des vierges, des continents, des veuves, des diaconesses, des gens mariés...

Si nous considérons seulement les différences les plus générales d'états dans l'Église, nous nous trouvons en présence d'une double distinction, celle entre clercs et laïcs, celle entre séculiers et réguliers ou religieux (comp. *infra*, n. 50). Si nous nous référons à ce qui a été dit plus haut de l'Église, nous pourrions rattacher la première distinction plutôt à l'aspect selon lequel l'Église est moyen de sanctification : il s'agit, en effet, d'une différence entre simples membres du peuple de Dieu et membres destinés à exercer quelque fonction sacrée, affectée des pouvoirs correspondants dans l'ordre de la mise en œuvre des moyens de grâce. La seconde distinction se rattache plutôt à l'aspect selon lequel l'Église est mystère de sainteté : car l' « état de perfection », s'il est un moyen de sanctification, est normalement une approche vers une plus parfaite vie dans le Christ. Dans les deux cas, l'état ou la situation ecclésiale particulière du clerc et du régulier est pris d'une plus grande liberté acquise et sanctionnée à l'égard des conditions de vie du monde et de ses activités, en vue d'un meilleur service de Dieu : soit surtout au niveau de la vie spirituelle personnelle (vie religieuse), soit surtout à celui du service des moyens ecclésiaux de sanctification (cléricature, sacerdoce).

Il serait superflu de s'attarder ici à définir la vie religieuse. Rappelons simplement la façon, simple et vigoureuse, dont saint Thomas d'Aquin la caractérise par rapport à la vie chrétienne des simples fidèles[7]. Chaque fidèle s'est engagé, par son baptême, à renoncer au péché, à Satan et à ses séductions. Par la profession religieuse, un chrétien ou une chrétienne s'engage à renoncer au monde comme cadre de vie, de façon à être plus entièrement, plus définitivement à Dieu et à son œuvre : car le monde est un milieu de vie ambigu, plein d'occasions de mal, et il est aussi accaparant, distrayant, rem-

6. *Acta Apost. Sedis*, 35 (1943), pp. 200-201.
7. *Contra impugnantes*, c. 1.

pli d'exigences qui empêchent d'être tout à Dieu, et de séductions qui détournent de lui. C'est pourquoi il est essentiel à la vie religieuse, non seulement de dégager du terrestre et de consacrer à Dieu par les vœux, mais de séparer des conditions de vie du monde, par la Règle.

D'un point de vue moins individuel, plus ecclésiologique, on pourrait présenter les mêmes réalités de la façon suivante[8]. Il ne faut pas voir la différence entre religieux et simples fidèles comme une différence entre consacrés et non-consacrés. Cette opposition existe, certes, mais elle doit être mise entre l'Église et le monde, entre peuple (de Dieu) et non-peuple, entre chrétiens et non-chrétiens : voir 1 P 2, 10. Dans le peuple de Dieu comme tel, dans le Corps du Christ, tout est sacré. Les fidèles sont consacrés, toute leur vie de chrétiens est, comme telle, sacrée, non profane. Tout ce que les religieux pourront ambitionner, c'est d'être des chrétiens plus conséquents, plus intégraux, et de prendre pour cela les moyens les meilleurs[9]. Les laïcs, ou fidèles ordinaires, vivent dans le monde. Ils sont même très précisément ces chrétiens dont le service de Dieu est déterminé par leur insertion naturelle dans le monde[10]. Or, le monde est autre chose que l'Église. Si celle-ci a sa consistance et ses exigences propres, il a, lui aussi, les siennes. Il faut bien rendre à César ce qui est à César. Sans parler de l'ambiguïté inhérente aux entreprises de l'homme et à l'entraînement vers le péché qui adhère, en quelque sorte, au tissu du monde... En sorte que, même chez des laïcs qui ne cherchent qu'à aimer et servir Dieu, la vie personnelle est toute donnée à Dieu, l'intention du cœur est pour lui, mais elles s'exercent et se frayent difficilement leur voie dans un monde qui, lui, ne l'est pas. « Et divisus est » (1 Co 7, 33-34). La vie du chrétien dans le monde est partagée. Douloureusement.

8. Nous rejoignons ici une suggestion du P. R. Carpentier, s.j., *Témoins de la Cité de Dieu. Initiation à la vie religieuse,* Paris, 1956; comp., du même, *Les Instituts séculiers,* dans *Nouv. Rev. théolog.,* 77 (1955), pp. 408-412 (pp. 409 et 411).

9. De fait, depuis Dom G. Morin (*L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* Maredsous, 1912), on sait mieux que la vie religieuse n'est que la vie chrétienne pleinement conséquente.

10. Il y a de plus en plus accord sur cette définition positive et théologique de la condition laïque : Y. M.-J. Congar, *Qu'est-ce qu'un laïc?* dans *Suppl. de La Vie Spir.,* n° 15 (novembre 1950, pp. 363-392 (= ch. 1 de *Jalons pour une Théologie du Laïcat,* Paris, 1953); K. Rahner, *L'apostolat des Laïcs,* dans *Nouv. Rev. théol.,* 78 (1956), pp. 3-32.

Le religieux est ce chrétien qui, dans le désir d'être à Dieu sans partage et sans reprise[11], sort du monde et entre dans une structure de vie *elle-même organisée pour le service de Dieu* — ce que le monde n'est pas. La vie religieuse est en effet une création de l'Église, pour ses finalités d'Église, qui sont celles du service de Dieu, *en tant même que cadre social de vie*. En elle, tout au long de son histoire, l'Église s'est efforcée de réaliser ce qu'elle avait tenté de faire aussitôt que mise au monde par la grâce de la Pentecôte, et ce qui avait été tenté avant elle, par exemple dans le monachisme essénien des bords de la mer Morte : constituer un cadre de vie qui réponde entièrement, même comme structure sociale ou juridique, aux exigences communautaires et fraternelles de l'Évangile, et qui permette d'être exclusivement au service de Dieu. De fait, à travers toute l'histoire de la vie religieuse, on retrouve la référence à la tentative communautaire de la primitive Église de Jérusalem[12] ; c'est même très expressément par une référence renouvelée à cette histoire vraiment « typique » que se sont opérées toutes les réformes, tous les renouveaux, de la vie religieuse. Sans cesse aussi le « type » de Jérusalem, la Cité de Paix, la ville « où tout ensemble fait corps » (Ps 122, 3), le lieu de l'habitation de Dieu, a été, pour les réalisations de vie religieuse, une sorte d'idéal ou de « mythe », au sens sorélien du mot. La vie religieuse est une sorte d'anticipation terrestre de la Cité de Dieu.

Les grandes formes de vie religieuse dérivent, dans leur distinction même, de ce statut commun à toutes. La vie reli-

11. Saint Thomas : « Ut ulterius retro non abiret » (*Sum. theol.*, IIª IIªe, q. 186, a. 6, ad 1; comp. *Contra Gent.*, III, 131).

12. Cf. Act., 2, 44 et 4, 32. Quelques indications de référence : saint Pachôme, cf. L. Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943, pp. 3, 30 et 65, 25; saint Basile, *Reg. brev.*, int. 148, 187 (P. G., 31, 1180, 1208); *Reg. fus.*, interrog. 7 (col. 933 C); saint Augustin, *En. in Ps.* 132, 2 (P. L., 37, 1729 s.); *Sermo* 355 et 356 *De vita et moribus clericorum suorum* (39, 1568 s.); *De opere Monach.* (C.S.E.L., 41, 529 s.); *Regula* (*infra*, n. 21) et cf. A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, 1950, pp. 129 s.; Ambroise Autpert, *In Cant.* (*Bibl. Max. Patrum*, t. XIII, p. 442 G); saint Odon de Cluny, *Occupatio* 6 (P. L., 133, 572, et cf. J. Leclercq, *L'idéal monastique de saint Odon d'après ses œuvres*, dans *A Cluny. Congrès scientif.*, 1949, pp. 227 s.); saint Pierre Damien, *Opusc. 24, Contra clericos regulares proprietarios* (P. L., 145, 482 D-490 C); l'*Exordium magnum* de Cîteaux... A partir de la réforme canoniale des XIe-XIIe siècles, la référence à Actes se multiplie : cf. les études de Ch. Dereine, etc. Comp. J. Leclercq, *La vie parfaite...*, Turnhout, 1948, ch. III, pp. 82-108.

gieuse est une consécration *totale,* poussée jusqu'au plan social et sanctionnée publiquement par l'Église, à rechercher la perfection de la charité, sur la base d'un renoncement à ce qui empêche cette totalité, et de telle manière qu'on s'interdise à soi-même la possibilité de revenir en arrière.

A l'intérieur de ce statut essentiel, qui leur est commun, les institutions religieuses se différencient selon l'œuvre excellente de charité à laquelle chacune se voue spécifiquement.

Une première grande distinction s'établit, à ce titre, entre institutions vouées au service d'amour de Dieu seul, en lui-même et de façon immédiate — vie contemplative, monachisme, érémitisme — et institutions vouées au service d'amour de Dieu dans un exercice extérieur de l'amour et du service du prochain : institutions spécifiquement vouées aux œuvres de miséricorde, soit corporelle (institutions hospitalières), soit spirituelle (enseignement), soit les deux ensemble (la plupart des congrégations missionnaires) [13].

Les contemplatifs ou les moines coopèrent aussi au salut du monde, mais seulement par en haut, dans le cadre du mystère de la Communion des saints duquel relève, en ses formes secrètes, la maternité spirituelle que nous avons déjà évoquée et sur laquelle nous reviendrons. Du point de vue de l'action effective, ils semblent laisser le monde à sa perdition. Pourtant, c'est un fait historique : ce sont les moines qui ont fait la chrétienté; le monachisme a été — il est encore, il sera toujours, dans l'avenir — supérieurement éducateur en christianisme et en humanité tout court. Il a aussi créé beaucoup de beauté. On ne peut poser la grâce qu'elle ne se montre guérissante, ni chercher d'abord le Royaume de Dieu, que le reste ne soit donné par surcroît (Mt 6, 33; Lc 12, 31). Les religieux voués aux œuvres de miséricorde entrent dans le fleuve du monde pour y opérer des sauvetages. Ils participent plus étroitement que les moines à ce qui, dans l'Église, n'est pas seulement repos en Dieu, mais inquiétude pour les hommes, avec les hommes : pas seulement havre de grâce, au-

13. Il existe, on le sait, une troisième catégorie, celle de la vie apostolique, qu'on désigne parfois du terme affreux et si peu juste de « vie mixte ». L'œuvre superexcellente de charité est ici celle même de la plénitude de l'*Agapè,* qui appelle le service, le don, l'apostolat, la mission : vivre la foi et l'amour, dans la lumière, jusqu'à les communiquer aux autres, par l'apostolat. Mais cette vie apostolique est presque exclusivement réservée aux hommes; dans sa plénitude, elle veut le sacerdoce évangélique.

berge du bon Samaritain, mais service effectif de sauvetage, engagement peineux à relever le blessé sur la route infestée de brigands. Dans la dualité de l'Église et du monde, les moines représentent essentiellement la distinction ou l'opposition des deux. L'Église n'est pas du monde et, dans ses moines, elle lui dit : « Noli me tangere! » Mais la dualité de l'Église et du monde n'est pas uniquement distinction et opposition, elle est aussi une sorte d'accouplement, elle comporte un moment dialectique et dramatique. Non seulement l'Église et le monde coexistent dans le temps, entre le Paradis et le Royaume : ils existent d'une certaine façon l'un avec l'autre et l'un pour l'autre. Le monde est, pour l'Église, non seulement la carrière d'où elle tire ses pierres, mais un dialoguant nécessaire. Mieux : une sorte de conjoint désuni, contrariant, éprouvant, mais auquel on doit rester lié pour tâcher de le sauver. L'Église est autre chose que le monde, elle est grâce et salut, mais, dans l'entre-deux de la Pâque et de la Parousie, qui est son temps d'itinérance et de labeur, elle est liée au monde comme le bon Samaritain à son blessé, dans le temps où il le relevait et le portait, ou comme un sauveteur est lié au noyé qu'il essaie de ramener au rivage[14].

3) *La vie religieuse féminine comme telle; le rôle de la femme dans l'Église.*

On ne peut guère parler de *lois* de l'œuvre de Dieu, car on risquerait de laisser entendre que des règles s'imposent à Dieu du dehors, comme des nécessités. Mais on peut parler de *constantes* que cette œuvre même nous révèle. Or l'une de ces constantes semble bien être de procéder par paires ou dualités complémentaires. L'étude de la tradition à travers l'Écriture, les Pères, les textes ou les monuments anciens, nous a de plus en plus convaincu que cette idée a joué un très grand rôle dans la pensée et dans les institutions chrétiennes[15].

14. On lira ici G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?* Paris, 1953, pp. 267-269 (et cf. H. Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, Paris, 1956, p. 217).

15. Citons, un peu au hasard et en vrac — mais le sens et les connexions de ces thèmes de « paires » sont, dans la conscience et dans les

Parmi les dualités-dans-l'unité, dualités complémentaires, la première est sans doute la distribution de l'humanité en homme et femme. Elle se retrouve dans l'Église, sous réserve de ce qu'on notera plus loin. C'est pourquoi les études, aujourd'hui relativement nombreuses, sur « le deuxième sexe », ont comme leur section chrétienne dans les publications, souvent suggestives, qui visent à préciser quels sont le rôle et l'apport propres de la femme, donc aussi de la vie religieuse féminine, dans l'Église[16]. Ce rôle et cet apport sont liés aux grandes valeurs suivantes :

a) La femme représente l'acceptation, l'accueil, le consentement : « Vas spirituale. » Parler de passivité serait peu exact; la réceptivité est vivante et active. Qu'on pense au « Fiat » de la Vierge Marie, type de l'acceptation et de la fidélité de l'Église devant le Dieu qui vient, appelle, demande.

b) Il est dit aussi de la Vierge qu' « elle conservait dans son cœur ». L'homme a l'initiative de lancer la vie. La femme crée, pour celle-ci, un milieu intime et chaud, un foyer. Elle est, dans le foyer, l'humble fidélité qui conserve, attend, recueille. L'homme est voué aux aléas de la lutte au-dehors; il y reçoit des coups; il change... Grâce à la femme, il a un foyer où il peut retrouver, intact, le meilleur de lui-même,

textes anciens, ressentis d'une manière profonde; on les comprendrait mieux si l'on avait présent à l'esprit le schéma de la dualité dans l'unité, sous-jacent à tous ces exemples : Homme et femme, âme et corps, deux côtés du corps (deux yeux, deux mains, etc.), ciel et terre, soleil et lune (« duo luminaria »), deux pouvoirs, pape et empereur, les deux témoins, Pierre et Paul, Moïse et Élie, loi et grâce, Église des Juifs et Église des Gentils, tête et corps, Écriture et Tradition, baptême et confirmation (Christ et Saint-Esprit), communion sous les deux espèces, les deux colonnes du temple de Jérusalem, les deux chérubins de l'Arche, etc.

16. Laissant entièrement de côté l'immense bibliographie concernant : 1° la théologie du couple comme tel (cf. Gn 2) et celle du mariage; 2° les diaconesses et la question du ministère des femmes en dehors de l'Église catholique; 3° l'histoire de la place faite à la femme dans la société et dans l'Église; 4° la description et l'étude des « activités » féminines dans l'Église (missions, apostolat, etc.), citons seulement quelques titres d'études concernant la féminité, sa valeur propre et sa place en christianisme :

Études catholiques : Gertrud von Lefort, *Die ewige Frau* (Munich, 1935), trad. française de A. Boccon-Gibod, Paris, 1946; Maura Böckeler, *Das grosse Zeichen. Die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*, Salzbourg, 1941; *D'Ève à Marie, ou le destin de la Femme : L'Anneau d'Or*, 1954; F. J. J. Buytendijk, *La Femme, ses modes d'être, de paraître et d'exister*, trad. A. de Waelhens et R. Micha, Paris, 1957. Étude protestante : Ch. von Kirschbaum, *Die wirkliche Frau*, Zollikon-Zurich, 1949 (trad. française par F. Ryser, *Découverte de la femme...*, Genève, 1951).

l'intime de lui-même : la fraîcheur et la poésie de l'amour, la fidélité du souvenir et de la conscience, la délicatesse des services et du soin[17].

L'homme est spécialisé par le travail et par l'action. La femme est plus proche des sources de la vie et des réalités élémentaires, plus consacrée humblement aux occupations quotidiennes. Elle a aussi un sentiment instinctif qui lui fait appréhender les choses de façon plus concrète, plus simple, plus synthétique, voire plus globale. Elle se donne plus simplement, et peut-être plus irrévocablement, en y engageant davantage la totalité d'elle-même. Il y a là une valeur, l'expérience en fait foi, qui se traduit remarquablement dans la consécration religieuse féminine. En même temps, celle-ci représente, pour les fidèles et pour le sacerdoce lui-même, des oasis et comme des réserves de vie simple, de foi totale, non sophistiquée, des foyers de fidélité non entamée, nuancée de délicatesse. On y trouve, avec une économie qui s'apparente à celle de la fourmi, des trésors de dévouement, et toute la force d'une abnégation sans ambition ni défenses.

Nous n'insisterons pas davantage parce que nous ne sommes pas sûr que cet élément de *féminité* soit si important dans la vie religieuse. La vie religieuse représenterait plutôt, dans l'Église, la condition dans laquelle la femme devient la plus active, la plus proche d'assumer des initiatives et des activités comparables à celles des hommes. Elle annonce ainsi tout spécialement le dépassement de la distinction des sexes et des autres conditions qui divisent les hommes, dans la *Vita in Christo*[18]. S'il existe, à ce plan-là, une féminité, ce serait celle *de toute l'Église* qui est, d'après la tradition patristique complétant les indications de l'Écriture, la Nouvelle Ève à côté du Nouvel Adam, le Christ. Ce qui, dans l'Église, représente le Christ comme Chef, Époux et Père, ce n'est pas l'institution religieuse masculine, c'est l'épiscopat et le sacerdoce. Il est aisé de mettre ces faits en rapport avec ce qui a été dit plus haut des deux aspects de l'Église : celui de fin ou de sainteté, du côté duquel se situe spécialement la vie reli-

17. Ce rôle de la femme est bien illustré dans des romans comme Sigrid Undset, *Christine Lavransdatter*; Elis. Goudge, *L'arche dans la tempête*; A.-J. Cronin, *La Citadelle*, ou par *Liens immortels*, d'Alice Ollé-Laprune.

18. Cf. Ga 3. 28; Col 3. 11.

gieuse, et celui de moyen, du côté duquel se place la distinction entre prêtres et simples fidèles.

II

LE ROLE DE LA RELIGIEUSE DANS L'ÉGLISE

La vie religieuse est, dans l'Église, l'approximation maxima de la Cité de Dieu. Elle est, au niveau des réalisations collectives, la partie la plus attenante au fruit de sainteté qui demeurera (« Res »), la plus apparentée à l'Église comme « Communion des saints » et réalité eschatologique. C'est ce que nous allons considérer successivement en soi et dans la valeur de signe qui lui est inhérente.

1) *En elle-même.*

La vie religieuse est d'abord pour Dieu. Elle est d'abord, dans l'Église, comme une part réservée à Dieu. Elle représente comme des prémices, avec leur valeur d'hommage et de don gratuit. Quelquefois, dans un coin de campagne retiré du mouvement des hommes, on trouve une maison religieuse qui, humainement, végète. Ou bien, fréquentant une communauté, on découvre qu'elle accomplit quelque office onéreux de louange ou d'intercession, loin du regard ou même de la connaissance des hommes. « Ut quid perditio haec ? » (Mt 26, 8; Mc 14, 4). C'est le chant de l'Épouse uniquement pour son Époux; c'est une part de l'Église vue et connue de Dieu seul, du Père « qui voit dans le secret » (Mt 6, 4; 6, 18).

La vie religieuse est encore, au-delà de toute utilité extérieure, de tout ordre à autre chose, réalisation du mystère de l'Église ou du Corps mystique. On n'insistera jamais trop sur ce point : avant de coopérer à la construction de l'Église au-dehors ou chez les autres, il faut la construire en soi-même. Une communauté religieuse est une cellule d'Église; mieux : elle est une Église en petit[19]. Elle en incorpore le

19. Voir, sur ce thème, la riche étude de Dom Emmanuel von Severus, *Das Mönchtum als Kirche*, dans *Enkainia. Ges. Arbeiten z. 800 jähr. Weihegedächtnis d. Abteikirche Maria Laach*, hrsg v. H. Emonds, Dusseldorf, 1956, pp. 230-248.

mystère. La Règle de saint Augustin commence par ces mots, dont la plénitude de sens, et même la valeur technique, ressortent de la grande synthèse augustinienne sur le sacrifice de la « tota redempta Civitas »[20] : « *Propter quod* in unum estis congregati *ut* unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo[21]. » On s'assemble *d'abord* dans la vie religieuse *pour* vivre la vie de la charité, *pour* réaliser une unité fraternelle, selon l'esprit de l'Évangile. Nous ne méditerons jamais trop sur cette vérité, en dehors de laquelle nos communautés ne seraient que mensonge et scandale[22]. Les grands législateurs de la vie cénobitique, saint Pachôme et saint Basile, ont expressément justifié la primauté de celle-ci sur l'anachorétisme au nom de la charité fraternelle et de l'édification mutuelle (une grande valeur évangélique!) qu'elle permet de pratiquer[23]. Un des articles essentiels de la vie religieuse est la réalisation du vrai rapport fraternel, condition, complément et fruit du vrai rapport avec Dieu.

Si le chrétien est un homme eschatologique, puisqu'il est concitoyen des saints, membre de la maison de Dieu (Ep 2, 19), le moine, une fois de plus, est un chrétien conséquent. « Pour nous, notre cité se trouve dans les Cieux[24]. » Cela est dit, cela est vrai de tout le peuple de Dieu, peuple en exil, peuple en marche vers sa Patrie. Nous avons déjà les arrhes de l'Esprit, les prémices de notre héritage[25], mais seulement

20. Cf. *De Civitate Dei*, lib. X, cc. 5 et 6.

21. P. L., 32, 1738. Traduction : « Voici pourquoi vous êtes rassemblés : pour habiter, dans l'unanimité, la même maison et n'avoir qu'un cœur et qu'une âme en Dieu. » Toujours la référence à Ac 4, 32.

22. Pour exciter cette méditation, qu'on nous permette de citer ici deux textes terribles, odieux, mais graves : « Les moines sont des gens qui s'assemblent sans se connaître, vivent sans s'aimer et meurent sans se regretter » (Voltaire, *L'homme aux quarante écus*, VIII, *Œuvres complètes*, t. XXXIV, Paris, 1829, p. 60). « L'amour de Dieu leur sert d'excuse pour n'aimer personne; ils ne s'aiment même pas l'un l'autre Vit-on jamais d'amitié véritable entre les dévots? Mais plus ils se détachent des hommes, plus ils en exigent; et l'on dirait qu'ils ne s'élèvent à Dieu que pour exercer son autorité sur la terre » (J.-J. Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, VI[e] partie, lettre VIII).

23. Voir H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, dans *Dict. d'Archéol. chrét. et de Lit.*, II, 2, col. 3047-3248 : col. 3093 pour saint Pachôme, 3149-3150 pour saint Basile; *Vie de Pachôme*, ch. III et IV, dans R. Draguet, *Les Pères du désert*, Paris, 1949, pp. 90 s.; saint Basile, *Reg. fus. tract.*, c. 7 et 25-31 (P. G., 31, 928 et 984 s.); *Lettre 295* à des ermites (32, 1037). Comp. O. Rousseau, *Monachisme et Vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, Chevetogne, 1957, pp. 80 s.

24. Ph 3, 20; He 11, 13-16.

25. Cf. 2 Co 1, 12; Rm 8, 1-30; Ep 1, 14.

des arrhes ou des prémices. Nous vivons encore, ici-bas, sous l'esclavage de la « chair » et l'oppression du démon, que Notre-Seigneur appelle « le Prince de ce monde »; toute la création, assujettie à la vanité, gémit comme en travail d'enfantement, dans l'attente de la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Rm 8, 19-23).

Les citoyens de la Cité céleste sont ici-bas dans la situation d'un peuple occupé par une puissance ennemie. Il en est qui s'accommodent, il en est même qui pactisent et « collaborent ». Beaucoup n'acceptent pas et, dans les conditions extérieures de la servitude, affirment comme ils peuvent l'appartenance à leur patrie. Mais quelques-uns vont plus loin : ils font acte de résistance. Ils prennent le maquis. Là, du moins, onéreusement, ils devancent l'heure de la libération, ils vivent déjà une vie de liberté, ils préparent pour tous la venue du Libérateur. Si l'Église est ainsi comme le maquis du monde[26], la vie religieuse l'est d'une façon plus décidée. Les religieux ont quitté leurs maisons, leurs parents, leurs champs, les commodités de la vie normale, pour être désencombrés, libres de servir le seul Roi des Cieux. Ils sont, à un titre plus représentatif, les prémices de la Nouvelle création[27]. Chaque profession religieuse est comme une victoire du maquis, par laquelle est mise en échec la puissance de l'occupant, et sans doute le Christ la contemple-t-il avec les sentiments qu'il exprimait quand les soixante-douze disciples revinrent de mission, tout joyeux de ce que les démons avaient cédé devant eux : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair... » (Lc 10, 18).

Cette idée de la vie religieuse comme vie eschatologique[28] s'est souvent exprimée, dans la tradition monastique, par le thème de la vie angélique[29]. C'est un thème parfaitement valable. Qu'on

26. Voir *Jalons pour une Théologie du Laïcat,* p. 145.

27. Comp. Ap 14, 4, « prémices pour Dieu et pour l'Agneau ». Cette idée de prémices est particulièrement mise en valeur par Dom Emmanuel VON SEVERUS, *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums,* dans *Geist und Leben,* 26 (1953), pp. 113-122, et cf. 27 (1954), pp. 414 s.

28. Idée développée dans D. THALHAMMER, s.j., *Jenseitige Menschen. Eine Deutung des Ordensstandes,* Fribourg en B., 1937, 2e éd., 1952; J. LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux,* Turnhout et Paris, 1948; L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique,* Turnhout et Paris, 1950; O. ROUSSEAU, *op. cit.* (n. 23).

29. Textes innombrables. On trouvera les principaux dans les ouvrages cités note précédente, auxquels on ajoutera : E. PETERSON, *Le Livre des anges,* trad. Cl. CHAMPOLLION, Paris, 1954; A. LAMY, *Bios angelikos,*

envisage, en effet, la vie religieuse sous l'aspect de la virginité, ou sous celui d'épousailles spirituelles, qui lui est foncièrement identique, ou sous l'aspect de la louange perpétuelle de Dieu (voir en particulier E. Peterson), ou sous celui de l'anticipation, autant que faire se peut, de la vie céleste, d'une vie en présence de Dieu, voire même dans les détails ascétiques tels que les veilles ou le jeûne, le thème de la vie angélique est authentique, et nous ne voulons nullement l'exclure.

Nous sommes cependant convaincu que certaines présentations peuvent en être fort dangereuses et doivent être critiquées au nom de la vérité biblique et chrétienne[30]. Historiquement, elles ont été quelque peu gauchies par des influences venues de deux côtés : 1° l'assomption, sans une critique suffisante inspirée par les points de vue bibliques, de certaines idées platoniciennes et pythagoriciennes, en particulier l'idée que l'homme *consiste* dans l'âme, que le corps est un tombeau (σῶμα-σῆμα) dont il faut le plus possible s'affranchir, enfin que la perfection consiste dans la contemplation (θεωρία) de vérités éternelles, transcendantes. — 2° Le développement de toute une spéculation concernant Adam et l'état paradisiaque. On sait comment un saint Grégoire de Nysse, par exemple, transposait le dépassement final de l'opposition des sexes (*supra*, n. 18) en intention créatrice, et tenait que la sexualité eût été étrangère à la nature de l'homme telle que Dieu l'avait ou l'aurait conçue s'il n'avait connu d'avance que l'homme pécherait[31]. — Le résultat de cette double influence, à laquelle, bien sûr, d'autres facteurs ont aussi concouru, a été, non tant, peut-être, d'orienter vers le recouvrement d'un état paradisiaque perdu, ce qui est, dans le Nouveau Testament, attente eschatologique, mais de surimposer, sinon de substituer, à la dualité de *ce* monde et *de l'autre, à venir comme fruit de la Pâque du Christ*, une dualité de ce monde terrestre, corporel, et du monde céleste, incorporel, à imiter le plus possible. Mais le modèle chrétien est-il celui de la condescendance de Dieu entrant dans l'histoire des hommes comme Serviteur souffrant, par amour, ou bien serait-il une perfection angélique, située

dans *Dieu vivant*, n° 7 (1946), pp. 59-77; J.-C. Didier, « *Angélisme* » *ou perspectives eschatologiques?* dans *Mél. de Science relig.*, 11 (1954), pp. 31-48; U. Ranke-Heinemann, *Zum Ideal der vita angelica im frühen Mönchtum*, dans *Geist u. Leben*, 29 (1956), pp. 347-357; Emmanuel von Severus, Βιος ἀγγελικος, dans *Die Engel in der Welt von heute* (*Liturgie u. Mönchtum*, 21), 1957, pp. 56-70.

30. Nous espérons traiter un jour ce problème plus largement, et apporter précisions et justifications.

31. Voir *De opificio hominis*, c. 16 et 17 (P. G., 46, 181 AB et 188 C-192 A. Sur la pensée très nuancée de Grégoire, cf. l'Introduction du P. J. Laplace à *La création de l'homme* (*Sources chrétiennes*, 6), Paris, 1943. — Saint Thomas d'Aquin critique cette position : *Sum. theol.*, I^a, q. 98, a. 2.

dans un monde idéal de l'esprit et vers laquelle l'âme aurait à s'élever par des degrés d'ascension et sublimation la retirant progressivement au monde sensible ? On pourrait alors redouter que la spiritualité ne se cherche comme entre ciel et terre, et qu'elle détourne de l'histoire terrestre et de l'engagement sauveur dans la misère des hommes : en même temps qu'elle s'accommoderait d'une théocratie où l'idée de subordination du corps à l'âme se traduirait, de manière bien ambiguë, en programme très politique d'assujettissement du « temporel » au « spirituel ». On trouve quelque chose de cela, nous semble-t-il, dans l'histoire de Cîteaux à son siècle de floraison maxima. En même temps, le : « Ils seront semblables aux anges » (Lc 20, 36 et Mt 22, 30) est transposé de l'eschatologie à la condition des moines sur la terre (ce qu'avait bien évité de faire, par exemple, un saint Augustin...)[32]. Mais, d'autre part, chez saint Bernard, la mystique de la *vita angelica*, qui peut porter les fruits douteux que nous venons de dire, est équilibrée par une ardente mystique du Christ en son humanité et de l'imitation du Christ.

L'important est de voir, comme sainte Thérèse de Lisieux l'a génialement su et pratiqué[33], que la perfection de l'amour consiste essentiellement, non dans des ascensions de « spiritualisation » croissante, mais dans une descente, par les voies et les degrés d'un humble service, jusqu'au point de « kénose »[34] et de croix où s'opère le salut du monde et, dans la perte de soi-même, le nôtre propre. Cela est biblique, cela est chrétien, plus biblique et plus chrétien que le thème — traditionnel et valable dans les conditions qu'on vient de préciser — de la *vita angelica*.

Ce thème est un thème *monastique*. Nombre de congrégations modernes, comme on dit, ont peu ou pas de contact avec les grandes sources de la spiritualité monastique. Elles ne sont pas pour autant à l'abri d'inconvénients analogues à ceux que le thème de la vie angélique peut risquer de produire. La spiritualité proposée dans ces congrégations, pour autant qu'il est légitime de la ramener à un dénominateur commun, est largement inspirée par les auteurs jésuites (Rodriguez) et par la spiritualité de l'École française ou des grands moralistes et prédicateurs français du « Grand Siècle ». Or ces sources, valables, certes, et même puissamment inspiratrices de vraie vie chrétienne, nous semblent porter la mar-

32. Voir *Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des Croisades...*, dans *Mélanges Étienne Gilson* (Toronto et Paris, 1959) et *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, dans *Analecta Monastica*, 5 (*Studi Anselmiana*), Rome, 1958.

33. Voir les études d'A. Combes (entre autres *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission...*, Paris et Bruxelles, 1954) et Fr. Heer, *Die Heilige des Atomzeitalters*, dans *Sprechen wir von der Wirklichkeit*, Nuremberg, 1955, pp. 177 s. — Au point de vue littéraire, comp. von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, pp. 156, 160-161, 264 s., 457-477, 484.

34. Ph 2, 7.

que des deux courants suivants : 1° Une certaine influence stoïcienne, dont un Guillaume du Vair serait un exemple particulièrement représentatif[35] : nous ne le citons qu'à ce titre et, bien sûr, pas comme une source! Cette influence stoïcienne, pour diffuse qu'elle soit, n'est pas négligeable. Bien des programmes spirituels modernes relèvent assez largement du stoïcisme chrétien. — 2° Même chez les grands spirituels de l'École française, une orientation très moraliste, une insistance sur les thèmes visant à faire prendre conscience à l'homme de sa bassesse et de sa malice, sur le thème du péché originel et de ses conséquences, sur la noirceur du monde et de tout ce qu'il ambitionne[36]. — Il semble qu'on soit loin du thème de la vie angélique; on en rejoint pourtant certaines conséquences éventuelles : focalisation de l'attention sur l'histoire des origines plus que sur la vision du Royaume de Dieu à préparer; ascèse détournant du monde et d'une appréciation positive des valeurs créationnelles... Il y a, dans tout cela, des considérations fécondes, mais le monothéisme biblique comporte aussi d'autres valeurs, plus orientées vers la vie, vers l'histoire, vers le thème cosmique du salut...

La vie religieuse, et plus spécialement la vie religieuse féminine, réalise avec une intensité et une pureté particulières la vocation de l'Église à être l'Épouse-vierge du Seigneur et à devenir ainsi spirituellement Mère. L'application à l'Église de ces trois thèmes inséparables, vierge-épouse-mère, dont les sources bibliques sont, non seulement abondantes, mais situées au cœur de l'économie du salut, est fréquente dans la tradition chrétienne[37]. Vouloir les rapprocher des thèmes plus

35. Cf. F. Strowski, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle. Pascal et son temps,* t. I (Paris, 1910), ch. II, pp. 18-125 : Le courant stoïcien (sur Du Vair, pp. 70 s.; Réminiscences chez saint François de Sales et Bossuet, pp. 106-107); P. Mesnard, *Du Vair et le Néo-stoïcisme,* dans *Rev. d'Hist. de la Philos.,* avril 1928, pp. 142-166. — Du Vair part du péché originel et des sentiments de pénitence pour arriver à une « vie en Dieu » en passant par la pratique des vertus cardinales.

36. Quelques suggestions concernant l'influence de cette spiritualité sur les Congrégations de religieuses enseignantes aux États-Unis, dans J. G. Lawler, *The Christian Imagination. Studies in Religious Thought,* Westminster (Maryld), 1955, pp. 38 s.

Il faudrait évoquer également ici l'*Imitation de Jésus-Christ,* avec sa perspective, assez moraliste et individualiste, d'opposition entre les mouvements de la grâce et les mouvements de la nature.

37. Bibliographie abondante. Citons seulement : S. Tromp, *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater,* dans *Gregorianum,* 18 (1937), pp. 3-29; O. Casel, *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Vätern u. Liturgie,* dans *Theologie der Zeit,* 1936, pp. 91-111; Cl. Chavasse, *The Bride of Christ. An Enquiry into the Nuptial Element in Early Christianity,* Londres, 1940; J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity,* Washington, 1943; Al. Müller,

ou moins verbalement analogues que recueille l'histoire des religions, serait s'en fermer l'intelligence. Les religions païennes sont des religions naturistes, qui transposent dans de soi-disant personnes transcendantes les relations et les besoins humains : elles sexualisent la divinité. Le Dieu de la Révélation biblique n'est aucunement sexualisé : c'est le Dieu vivant, qui s'unit l'homme par la Foi. Tout le rapport d'alliance et d'union qu'il établit avec l'homme consiste dans la relation spirituelle de la Foi, qui inclut le don total, et donc n'est pleinement elle-même que par l'amour : « Je te fiancerai à moi pour toujours..., je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour : je te fiancerai à moi dans la fidélité (la foi) » (Os 2, 21-22). Ce qui crée entre Dieu et nous, entre l'Église et Dieu, la relation sponsale, n'est rien d'autre que cette communication toute spirituelle de la Foi. Mais cette communication ne suppose en nous que la réponse du don total, la réceptivité à la venue de Dieu : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon ta parole. » Ainsi la foi est-elle le lieu d'un échange de fidélité. « Je serai ton Dieu et tu seras mon peuple », donc le lieu où se réalise une relation d'alliance, une union sponsale, mais en même temps toute virginale. Toute virginale, parce que l'union est spirituelle, elle ne consiste en rien d'autre que dans la fidélité elle-même, elle se conserve par le maintien de cette fidélité, c'est-à-dire par sa chasteté même. Toute virginale aussi parce qu'il n'entre, dans ce rapport de la Foi, rien qui vienne du dehors et d'en-bas, rien qui brise l'intégrité, rien qui souille : aucun Eros terrestre.

La maternité ou la fécondité s'ajoute à cette union virginale et sponsale, comme sa plénitude. Les Pères disent et répètent que l'Église (ou l'âme) devient épouse-vierge par la Foi, et qu'elle devient mère également par la Foi : épouse-vierge en croyant, mère en communiquant la Foi, en engendrant des hommes dans la Foi. De nouveau, le rapport est tout spirituel, il consiste dans la Foi, c'est pourquoi il dépasse toute catégorisation charnelle de parenté[38].

Précisément à cause de cela, la vocation de l'Église à être

Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (*Paradosis*, 5), Fribourg (S.), 1951; H. Rahner, cité *supra*, n. 5.

38. Voir en ce sens Mt 12, 48-50 (= Mc 3, 33-35; Lc 8, 21); Lc 11, 28. Saint Paul appelle de même ses frères ceux dont il dit qu'il les a engendrés et qu'il est leur père. Comp. *supra*, n. 18.

épouse virginale et mère également virginale se réalise chez tous ses membres, à la mesure de leur ferveur. Car, selon un thème également familier aux Pères et aux auteurs spirituels, toute âme est l'Église. Cependant, tant que Dieu n'est pas pleinement « tout en tous » (1 Co 15, 28), la différence d'homme et de femme, non seulement existe comme réalité du monde, mais se projette et intervient d'une certaine manière dans le Corps du Christ, qui est l'Église. Aussi existe-t-il certaines différences dans la manière dont hommes et femmes exercent la maternité spirituelle de l'Église. Le sacerdoce est réservé à l'homme, comme position d'autorité extérieure. Mais ceci relève de l'Église sous son aspect de moyen de grâce, et donc ne touche pas la vie religieuse comme telle. Une institution religieuse peut également exercer, dans son activité extérieure, des fonctions d'apostolat relevant aussi de l'Église comme moyen de grâce, représentant une coopération explicite à l'action de la Hiérarchie, et où se réalise la maternité de l'Église. Mais la vie religieuse comme telle, la vie religieuse purement et simplement, se rattache davantage à l'Église comme réalité eschatologique de sainteté. Ceci la voue à être le lieu d'une réalisation très pure et toute spirituelle du double rapport de sponsalité virginale et de maternité.

Ceci tout particulièrement dans la vie religieuse féminine : parce que la femme est davantage un être de réceptivité et de don de soi ; parce que, lorsqu'elle se donne, et surtout se donne dans l'intégrité de son cœur et de son corps, elle se donne d'une façon plus intense, plus complète et plus irrévocable que l'homme ; parce qu'ayant moins d'activités extérieures, agissant moins par une fonction et davantage avec son cœur, elle reporte en ferveur ce qui serait passé en action..., pour toutes ces raisons, les religieuses, les vierges consacrées, portent une part de choix du mystère de l'Église comme Épouse-Vierge du Seigneur. Elles portent aussi leur belle part de la maternité spirituelle de l'Église. Il est même extrêmement remarquable que cette doctrine nous ait été rappelée d'une manière aussi éclatante, précisément dans une religieuse, Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui, entrée au Carmel à seize ans, morte à vingt-quatre, ignorée du monde pendant sa vie, est devenue, non seulement officiellement, mais réellement, la patronne de toutes les Missions catholiques[39].

39. Voir *supra*, n. 33. Pie XII dit que les Instituts contemplatifs sont

Elle l'est devenue, comme elle le demeure, uniquement dans l'ordre de la Communion des saints. D'après saint Augustin, c'est précisément l'Église comme unité dans l'amour et Communion des saints, qui exerce la maternité spirituelle [40]. Nous pouvons ainsi, sans activité extérieure, prendre dans notre prière, dans notre effort onéreux de conversion (notre « pénitence »), l'intention des autres hommes, celle de toutes les misères du monde, et les porter comme dans ces entrailles de l'amour qui sont le cœur de charité et de prière de l'Église. C'est aussi une donnée de tradition que, dans l'Église, les forts soutiennent les faibles (il ne s'agit bien sûr pas d'une autre force que celle qu'on a de Dieu, dans la Foi). Cette maternité spirituelle est un trait profond du mystère de l'Église : nous *croyons* la Communion des saints. Mais l'expérience vient souvent en aide à la faiblesse de notre foi : qui n'a fait appel à cette force ? Qui ne pourrait témoigner de sa réalité ?

2) *Considérée comme signe.*

« Nous sommes, dit saint Paul, livrés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes » (1 Co 4, 9). L'Église incorpore des dons spirituels de façon visible ; ainsi, par exemple, le don qui lui est fait de l'unité dans le Christ devient-il la « note » d'unité, et celui de la sanctification par l'Esprit-Saint, la « note » de sainteté. De toutes les notes, celle de sainteté est la plus irrécusable, la plus efficace aussi pour témoigner aux hommes que le Royaume de Dieu s'est approché d'eux et les appelle. C'est aussi la note la plus directement lisible, parce que, d'un fait de sainteté à la présence de Dieu, l'inférence est directe et à la portée de tous. Or, dans cette manifestation de sainteté qu'est l'Église à travers l'histoire, les réalisations de la vie religieuse occupent une place de choix [41]. Les communautés religieuses sont, pour les hommes, comme des paraboles vivantes du Royaume de Dieu.

« pleinement et totalement apostoliques » : Constitution *Sponsa Christi* du 21 novembre 1950 (*Acta Apost. Sedis*, 43 (1951), p. 14); comp. Lettre au cardinal Piazza du 29 juin 1955 (*Acta*, 47 (1955), p. 543).

40. Voir par exemple *De sancta virginitate*, c. 3 et 5 (P. L., 40, 398 et 399); *Sermo Denis*, 25, 7 (éd. G. Morin, pp. 162-163); *Sermo* 215, 4 P. L., 38, 1074.

41. Comp. cardinal Dechamps, *Entretiens : Œuvres*, t. I, pp. 467 s.;

A considérer les choses en partant du plus extérieur, les institutions de la vie religieuse nous apparaissent d'abord comme les réalisations les plus libres, les plus génuines, de l'esprit de l'Église au plan de ses expressions sociologiques. Nous savons que l'Église est une institution originale posée par Dieu dans le monde ; elle procède d'énergies spirituelles, venant d'en-haut (Mt 16, 17-18). Mais comme cette institution divine est faite d'hommes et a une existence historique, terrestre, elle se produit et s'exprime en réalisations également historiques dans lesquelles, cependant, elle met l'inspiration et la marque de son génie propre. Il ne serait pas difficile, il serait extrêmement intéressant, de montrer comment ce génie propre a, depuis les origines, inspiré des réalisations essentiellement communautaires, mais en même temps respectueuses de la personne et de sa liberté, et affectées d'un caractère de service. Il y a vraiment un génie propre du christianisme au niveau des réalisations sociales [42].

La vie religieuse est peut-être la création la plus pure, la plus représentative de l'esprit de l'Église, à ce plan des réalités sociales. Ce n'est pas en vain qu'elle a toujours aimé se référer au modèle de la première communauté de Jérusalem. C'est merveille de voir comment les règles religieuses d'un côté, le Droit canonique de l'autre, ont su traduire, dans les institutions et dans les lois elles-mêmes, au plan du collectif et à celui du juridique, les impératifs et les inspirations de l'Évangile. Ainsi les institutions de la vie religieuse deviennent-elles, tout comme, à quelque degré, la vie canonique de l'Église elle-même, une sorte de prédication et d'attestation de l'Évangile.

Ce n'est pas en vain non plus que ce soient les mêmes hommes qui méconnaissent l'existence d'un droit divin positif dans le monde, qui dénient à l'Église la qualité d'institution de droit divin, et qui méconnaissent, attaquent, cherchent à entraver ou supprimer la vie religieuse. Qu'on pense au joséphisme, au jacobinisme, à notre laïcisme français sous sa forme virulente. Ainsi la vie religieuse n'est pas seulement un

Dom Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1907, t. II, p. 152. — Vernon Johnson a été converti par le fait de Thérèse de Lisieux (voir *Un Seigneur, une Foi*).

42. Chateaubriand, et même Montalembert (Moines d'Occident) peuvent dater. Mais il y a des études plus récentes et plus techniques : E. Chénon, *Le rôle social de l'Église*; les six volumes des frères Carlyle (*A History of Mediaeval Political Theory in the West*)...

signe du Royaume céleste, elle est aussi, avec les sacrements et la Hiérarchie, un signe de l'Église comme ordre à part, comme réalité sociale et publique posée dans le monde en vertu du droit que Dieu a d'y affirmer et instaurer son règne[43]. Dans un monde qui se veut totalement autonome, la vie religieuse, installée au cœur du jardin de l'Église, pose l'exemple d'une vie totalement « théonome ». Or il est commun, il est normal, que les signes soient, selon les dispositions de ceux à qui ils sont proposés, appel à la conversion ou signe de contradiction, signe contrariant...

Ils peuvent être aussi, même pour les hommes bien disposés, signes de scandale, s'ils deviennent des signes menteurs, ou simplement trop inadéquats à leur mission et à leur prétention. Il y a aussi, dans la vie religieuse, et nous devons particulièrement penser à la vie religieuse féminine, une part d'humain, trop humain — ou parfois, pas assez humain...! Mesquineries, légalisme, autoritarisme, pharisaïsme, esprit de possession, dureté de cœur, manque de communion fraternelle et de partage de la misère humaine, goût de domination, esprit judaïque dans la façon de considérer les observances, surtout les moins importantes, celles dont l'Évangile, précisément, nous a affranchis! On a justement signalé, parmi les causes qui ont amené la mort de la Chrétienté, la trahison de leur véritable esprit par nombre des institutions monastiques et religieuses dans les derniers siècles du moyen âge[44].

Quand elle est authentique, la vie religieuse est un signe que le spirituel existe. Le ciel existe, et cela dévalorise les biens ou les joies terrestres. Non que ce ne soient de vrais biens, de vraies joies, mais si relatifs...! Car « la figure de ce monde passe » (1 Co 7, 31). La vie religieuse propose, sans bruit de paroles, le message de mort que l'Église adresse au monde :

43. Je reprendrais en ce sens ce beau texte d'A. Lamy (*Bios angelikos,* dans *Dieu vivant,* n° 7, p. 76) : « La fonction du monachisme dans l'Église semble bien être d'affirmer l'appartenance du chrétien à la cité des anges, d'y affirmer ses droits en les exerçant. » — La vie religieuse est un élément du Droit eschatologique que l'Église affirme et traduit dans le monde. A ce titre-là, nous dirions qu'elle est de droit divin, non dans telle ou telle de ses formes historiques, mais dans son principe essentiel. Elle découle de la transcendance de l'Église par rapport au monde, et du droit qu'a tout chrétien de quitter le monde et d'affirmer ainsi sa royauté spirituelle eschatologique.

44. Voir Fr. Heer, *L'héritage Europe,* dans *Dieu vivant,* n° 27 (1954), p. 43.

pas un message lugubre — Qui est plus joyeux que les religieux, sinon les religieuses ? —, mais sérieux et grave. De nouveau, la vie religieuse vérifie de façon singulière l'essence de toute vie chrétienne, qui est une vie pascale, un mystère de mort et de vie, compris entre le message du mercredi des Cendres : « Souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras en poussière », et celui du jour de Pâques : « Souviens-toi que tu es esprit et que tu reviendras à l'Esprit. » La vie religieuse, par sa seule existence, atteste au monde que Dieu existe ; elle lui adresse un appel à l'obéissance de la Foi. Sur les deux côtés du cancel qui ferme le chœur à l'abbaye de Maria Laach, on peut lire ces mots de saint Paul : « Obsecro vos, ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis » (Ep 4, 1).

La vie religieuse rentre ainsi dans la grande fonction kérygmatique de l'Église, c'est-à-dire dans l'exercice, coextensif à toute sa vie, de sa mission d'annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume. Elle est comme une prédication permanente contre l'esprit du monde. Contre son goût libertiste et anarchique de liberté, elle affirme qu'on peut se lier à Dieu, qu'on peut, dans l'Esprit-Saint, faire du spirituel avec du corporel, et du définitif avec du changeant. Contre son défaitisme devant le mal qu'il s'applique lui-même, d'ailleurs, à rendre obsédant, la vie religieuse affirme qu'on peut vaincre la chair et faire reculer l'empire du démon.

Enfin, la vie religieuse se situe au principe même du mystère de l'Église, s'il est vrai que le mot même d'*Ekklesia* signifie convocation, rassemblement d'hommes répondant à un appel : l'appel au Royaume de Dieu. Car la vie religieuse est, tant dans sa substance que dans le premier acte qui y fait entrer, une écoute de Dieu totale. Elle est une réalité très mariale, Marie elle-même étant, nous le savons, le type, et même mieux que le type, la réalisation personnelle parfaite, de l'Église comme sainteté. Nous pensons que tout est vocation au sens large, parce que tout est réponse à un vouloir de Dieu. Mais il y a des vocations au sens fort, et l'on ne parle pas en vain de « la vocation religieuse ». Dans l'Église, nous l'avons vu, les forts soutiennent les plus faibles ; la docilité à suivre les vocations au sens fort est comme un entraînement, un signe donc et un soutien, pour la difficile fidélité aux vocations, au sens large du mot. L'absolu de la réponse des religieuses à l'appel soutient la réponse de tous les autres. Il faut que les religieuses sachent qu'elles contribuent ainsi

à porter toute l'Église, un peu comme, dans le firmament, chaque étoile est nécessaire à l'équilibre de toutes. Spirituellement, nous sommes tous et toutes chargés de famille...

Une dernière remarque, qui a son importance ecclésiologique, au sujet de la vie religieuse comme réponse à un appel spécial. Dans les débuts du christianisme, le baptême sanctionnait un choix personnel, éventuellement dangereux, de la Foi. Il terminait une conversion. C'était vraiment une seconde naissance, non seulement au sens dogmatique, qui se vérifie toujours, mais au sens moral et au plan psychologique. On sait que les psychologues distinguent, depuis Francis W. Newman [45], les « once born » et les « twice born » : ceux qui sont simplement tels qu'ils ont été mis au monde et formés, et ceux qui ont connu une révélation, fait une expérience décisive, entendu un appel, et sont vraiment, personnellement, nés une seconde fois. Un homme baptisé au terme d'une conversion personnelle est, psychologiquement et moralement, un « twice born ». Mais, dans la pratique générale, parfois même universelle et, dirait-on, automatique, du baptême des nouveaunés, l'Église n'est plus qu'exceptionnellement constituée de « twice borns ». Il faut pourtant que leur race morale soit toujours représentée dans son sein. Elle l'est individuellement par le plus ou moins grand nombre de fidèles qui sont vraiment nés d'une seconde naissance. Elle l'est, institutionnellement, surtout par la vie religieuse. Historiquement, d'ailleurs, le fait a été bien souvent relevé [46], la vie monastique s'est développée au moment où, les persécutions et le danger ayant cessé, la faveur du pouvoir étant venue, la grande masse est entrée dans l'Église, risquant d'affadir le levain. La vocation à l'ascétisme a comme pris la place de la vocation au martyre ; les moines ont comme pris la relève des martyrs, comme signes d'une réponse absolue, donnée à l'appel absolu. La vie religieuse a toujours, dans l'Église, cette mission de signifier que la vie chrétienne est une seconde naissance, dont le principe est un appel.

45. *The Soul. Its sorrows and its aspirations,* 3e éd., 1852, pp. 89 s.
46. Par exemple M. Viller, *Martyre et perfection,* dans *Rev. Asc. et Myst.,* 6 (1925), pp. 4-25; L. Bouyer, *op. cit.,* n. 28 (pp. 89 s.) et *Vie de saint Antoine,* Fontenelle, 1950; J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien,* Paris, 1953, p. 56; Ed. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the successor of the Martyr,* Washington, 1950.

Nous ne traiterons pas ici — nous l'avons fait succinctement ailleurs[47] — un problème intéressant, mais plus théorique que pratique, celui qu'ont posé les recherches de M. Weber et d'E. Troeltsch. D'après ces auteurs (protestants), les Ordres religieux répondraient, dans l'Église, aux besoins et au tempérament religieux qui, hors de l'Église, produisent les sectes. Ils seraient sociologiquement du type « secte », non du type « Église », en ce qu'ils sont des groupements : 1° de volontaires, d'hommes venus au groupe sur la base d'une décision personnelle et qui, ainsi, ne présupposent pas l'existence du groupe, mais la constituent ; 2° d'hommes qui ont opéré une rupture avec le monde et préfèrent, dans l'Évangile, la valeur d'opposition à la vie terrestre, à la valeur d'universalisme, nécessairement accommodant. Troeltsch voit, dans les Ordres religieux, une « ecclésification » des tendances qui, hors de l'Église, donnent les « sectes ».

Il y a beaucoup de vrai dans l'analyse de Troeltsch, mais uniquement au plan psycho-sociologique auquel elle se situe : elle part du dehors et d'en-bas. Sans préjudice d'autres mises au point, nous croyons avoir montré que, quand on part du dedans, c'est-à-dire *de l'Église* elle-même, *c'est son mystère* qu'on retrouve essentiellement dans la vie des Ordres religieux et de chacun de leurs membres.

*
* *

Par mode de conclusion, nous voudrions répondre à une question qu'on ne peut éviter de poser dans le cadre de celle qu'il nous a été demandé de traiter : la vie religieuse est-elle ou n'est-elle pas *de l'essence* de l'Église, et, si elle l'est, à quel titre l'est-elle ?

L'enseignement pontifical fournit une réponse qu'il nous suffit de présenter et d'expliquer. Déjà, en face de « l'américanisme », Léon XIII avait affirmé que les Ordres religieux coopèrent grandement à la mission de l'Église[48]. C'était lier

47. *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* Paris, 1950, pp. 288-292 (bibliogr.).

48. Voir Lettre *Testem benevolentiae* au cardinal Gibbons, 22 janvier 1899 : *Actes de Léon XIII,* Bonne Presse, t. V, pp. 322-325; Lettre du 23 décembre 1900 au cardinal Richard (il s'agit des Congrégations missionnaires) : *ibid.,* t. VI, pp. 188-189.

leur existence à *la fin* de l'Église. Celle-ci ne remplirait pas pleinement sa mission si les institutions de la vie religieuse manquaient. Si le but des « missions », au sens strict et canonique du mot, est de « planter l'Église » de façon à ce qu'elle ait, dans un pays et un peuple donnés, toutes ses institutions essentielles, tous ses moyens d'existence et d'action, l'on comprend que Pie XI demandât que des Ordres et Congrégations religieuses soient institués, le plus possible, dans les Missions, avec des éléments indigènes, et au besoin en créant des formes nouvelles et plus adaptées [49].

S. S. Pie XII précisait encore, dans la Constitution *Provida Mater* du 2 février 1947, charte des Instituts séculiers. Les deux états de clercs et de laïcs, disait-il, existent de droit divin et sont exigés par l'Église en tant qu'elle est une société constituée et ordonnée de façon hiérarchique : ils appartiennent à la structure essentielle (au bâti) du Royaume de Dieu sur terre [50]. L'Église connaît un troisième état, l'état religieux qui est commun aux deux précédents, puisqu'il comprend des fidèles qui, canoniquement, relèvent de l'état clérical ou de l'état laïc; cet état religieux est lié par une relation étroite et particulière à la fin de l'Église, la sanctification [51].

On dira donc que l'état religieux n'est pas essentiel à l'Église si l'on envisage celle-ci dans ses éléments formels ou constitutifs statiques : un évêque et des fidèles suffisent pour qu'il y ait Église. D'où la définition bien connue de saint Cyprien : « Illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens [52]. » Dès que l'Église vit, cependant, elle exerce les activités pour lesquelles elle a été posée dans le monde. Ce sont celles de la sanctification des hommes, c'est-à-dire de leur soumission au règne de Dieu et, par là, de leur entrée dans sa communion. C'est ici que la vie reli-

49. Encyclique *Rerum Ecclesiae* du 18 février 1926 : *Acta Apost. Sedis,* 18 (1926), p. 74.

50. *Acta Apost. Sedis,* 39 (1947), p. 116. Dans son allocution *Annus sacer,* le Saint-Père dit, en citant le *Codex Juris can.,* c. 107 : « duplici compagine Regni Dei in terris constat structura » (*Acta Ap. Sed.,* 43 (1951), p. 27.

51. *Provida Mater, ibid.* Comp. Allocution *Annus sacer,* p. 28 : « Ideo est atque ideo valet quia arcte proprio Ecclesiae fini cohaeret, qui eo spectat ut homines ad sanctitatem assequendam perducantur. » De même, discours au Congrès international des Religieux, 8 décembre 1950 (*Acta Apost. Sedis,* 43 (1951), pp. 26-36); cf. *Docum. cathol.,* 31 décembre 1950, col. 1670, 1676.

52. *Epist.* 66, 8 (éd. Hartel, p. 732; P. L. = *Epist.* 69, t. 4, col. 406).

gieuse intervient comme forme sociale d'existence plus étroitement conforme aux exigences et aux conditions du Royaume de Dieu. Et d'abord, historiquement, sous la forme de l'institution des vierges consacrées. Évidemment, envisagée dans telle ou telle de ses formes particulières, la vie religieuse est une création de l'Église et relève de son histoire. Mais, envisagée dans son principe, à savoir l'appel à ne vivre que pour Dieu et pour son règne, elle tient au cœur même de l'Église, à sa qualité d'Épouse du Christ, elle est incluse dans les obligations et les droits de la sainteté, que cette Église poursuit comme sa fin propre.

Y. M.-J. CONGAR, O. P.

ADDENDUM : Depuis la rédaction de ce texte sont parus, se référant respectivement à :

N. 12 : M.-D. CHENU, *La Théologie au XII^e siècle,* Paris, 1957, pp. 227 s.

N. 16 (Orthodoxe) : Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde. Étude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme,* Paris, 1958.

N. 19 : A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ,* dans *Studia Anselmiana,* 42, Rome, 1957, pp. 25-46.

Théologie et Pastorale de la Maternité de l'Église : K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der Frühen Patristik,* Freiburg, 1958.

POUR UN STATUT CANONIQUE DES ERMITES

L'actuel Code de Droit canonique ne fait aucune place aux ermites. On aurait tort d'interpréter ce silence comme une condamnation. A l'époque où le *Codex* fut élaboré, et depuis la grande Révolution, la vie solitaire avait pratiquement disparu de l'Église d'Occident. Le petit nombre de ceux qui l'embrassaient — si tant est qu'il y en eût encore — n'aurait pas justifié une législation particulière. L'Église n'avait pas à légiférer pour un mode de vie religieuse qui n'existait plus et que personne, apparemment, ne songeait à ressusciter.

Or, contrairement à toute prévision, l'érémitisme connaît depuis la dernière guerre un regain de faveur[1]. Un peu partout, mais spécialement dans l'Ordre monastique, se sont éveillées des aspirations plus ou moins nettes vers cette antique forme d'ascèse et de don à Dieu; et certaines d'entre elles ont pu se réaliser dans des conditions de pureté et de sérieux qui forcent l'admiration. La seule Congrégation béné-

1. L'exemple du P. de Foucauld exerce dans ce renouveau une influence indéniable. On a, certes, le droit de se demander si la vocation propre de l'apôtre du Hoggar fut vraiment celle d'un ermite. Elle se situe plutôt sur un plan qui transcende toutes nos catégories. Mais il a entendu, plus que tout autre à notre époque, l'appel de la solitude. Et c'est lui qui a exprimé des pensées telles que celle-ci : « Il faut passer par le désert et y séjourner pour recevoir la grâce de Dieu. C'est là qu'on chasse de soi tout ce qui n'est pas Dieu » (cité par Gorrée, *Charles de Foucauld*, Lyon, 1957, sans pagination).

dictine de Solesmes a vu cinq de ses membres, tous prêtres, quitter l'un après l'autre les rangs de leurs frères pour « s'enfoncer, comme dit Cassien[2], dans le secret profond du désert — un désert parfois assez relatif! — et là, affronter le démon dans de redoutables combats ».

Il n'est pas moins symptomatique que les articles du *Dictionnaire de Droit canonique* et du *Dictionnaire de Spiritualité* consacrés à l'érémitisme aient été rédigés par des Bénédictins[3].

Le « mouvement » érémitique n'est pas limité à l'Europe. « Il y a, m'écrivait-on récemment, un courant effectif en faveur de l'érémitisme en Afrique noire. Des prêtres africains s'interrogent et voudraient des initiateurs européens. Des Évêques pensent qu'en particulier pour les pays islamisés, l'érémitisme serait la première et la seule forme possible actuellement des états de perfection. »

Citons enfin le cas, à titre de simple exemple, de ce prélat anglais, Mgr Hawes, longtemps missionnaire en Australie, qui s'est retiré en 1940 dans une des îles Bahamas, et y a passé les seize dernières années de sa vie († 26 juin 1956) dans une très réelle solitude. Il a fait lui-même le récit de sa vocation érémitique et de ses expériences, dans un opuscule plein de bonhomie, que les Capucins de Dublin ont publié[4]. Sa seule présence a converti au catholicisme les indigènes de l'île.

Mais comment donner ou faire donner à ces émules modernes des Pères du désert le statut canonique dont ils ont besoin pour satisfaire à la fois aux exigences du droit et à celles de leur vocation propre ?

Aux moines dont il vient d'être fait mention, la Sacrée Congrégation des Religieux a choisi d'appliquer la formule de l'exclaustration *ad nutum Sanctae Sedis*. Par rapport à l'exclaustration du type courant, telle que la définit le canon 639, cette formule a ceci de caractéristique qu'elle est accor-

2. *Institutions*, IV, 36.

3. Dom Pierre Doyère, Prieur de Saint-Paul de Wisques, est l'auteur du premier (t. V, col. 413-429) et de la partie du second consacrée à l'érémitisme en Occident; Dom Clément Lialine, de Chevetogne, a traité dans le second de l'érémitisme en Orient.

4. Fra Jerome, *Soliloquies of a Solitary*, Dublin, Capuchin Periodicals, 1952. Voir aussi *L'Ami du clergé*, 1er janvier 1959, pp. 6-7, résumant un article du *Month* de novembre 1958.

dée pour un laps de temps indéterminé, et que, par suite, elle ne tend pas, de soi, à se transformer en sécularisation pure et simple. Par ailleurs, les Supérieurs réguliers de l'intéressé ne sauraient, semble-t-il, rappeler celui-ci dans son monastère sans l'assentiment du Saint-Siège. Enfin, sur la demande expresse des mêmes Supérieurs, on n'a pas obligé les ermites en cause à quitter l'habit religieux.

Il faut reconnaître que, dans le cadre du droit actuel, cette formule fournit une solution assez heureuse au problème qui nous occupe. Elle procure à l'ermite un statut canonique bien défini, ne laissant place à aucune équivoque. En suspendant ses droits capitulaires (voix active et passive), elle retire à ses confrères restés en communauté tout sujet de plainte légitime. Enfin, elle le soustrait à la juridiction de ses Supérieurs réguliers, et lui accorde une indépendance au moins relative qui a, nous le verrons, ses avantages, tout en dégageant lesdits Supérieurs d'une responsabilité qu'ils préfèrent souvent ne pas garder[5].

Elle offre cependant des inconvénients : les uns plus apparents que réels, d'autres vraiment sérieux.

Parmi les premiers, il y a d'abord le fait que l'exclaustration revêt l'aspect, sinon d'une déchéance — le mot serait trop fort —, du moins d'une sorte d'amoindrissement et de pis-aller par rapport à l'idéal religieux et aux engagements qu'il implique. A tort ou à raison, un religieux exclaustré est souvent considéré comme un homme qui n'a pas eu le courage de continuer à faire face aux exigences de sa profession. On trouvera dès lors paradoxal qu'un religieux soit mis dans cette situation désavantagée et quelque peu suspecte, à l'heure même où il cherche à actualiser certaines des virtualités les plus riches et les plus hautes de l'état religieux[6]. On lui impose, dira-t-on, au nom des exigences du droit, ce que nul ne songe à réclamer d'un religieux promu à l'épiscopat ou

5. On sait, en effet, que l'indult d'exclaustration soumet à l'Ordinaire du lieu (évêque, vicaire apostolique, etc.) celui qui en est le bénéficiaire (can. 639).

6. Le Rme P. Larraona, l'actuel secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux, l'a excellemment démontré (*Commentarium pro Religiosis*, 1949, p. 153) : tout, dans la discipline canonique, concourt à faire de l'état religieux un genre de vie séparée du monde. Où donc, s'il en est ainsi, cet état se trouve-t-il mieux réalisé que dans l'érémitisme ?

tenu longtemps éloigné de son couvent par un ministère normal.

D'autre part, un religieux qui se fait ermite est supposé avoir acquis une véritable perfection d'obéissance et un attachement très fort aux servitudes de la pauvreté. Or l'exclaustration lui apporte, en fait, dans ces deux domaines, une grande liberté. Car il est bien évident qu'un Évêque ne saurait s'occuper d'un ermite comme fait de ses subordonnés un Supérieur religieux.

J'ai dit que ces objections étaient spécieuses. En effet, l'idée qu'on se fait habituellement de l'exclaustration n'est pas conforme à la vérité. L'indult qui autorise le religieux à demeurer en dehors de toute maison de son Institut ne le relève, en principe, d'aucune de ses obligations. Et, dans bien des cas, ce sont des circonstances totalement indépendantes de sa volonté qui forcent l'intéressé à solliciter un indult de ce genre.

D'autre part, s'il est normal qu'un bon religieux, accoutumé de longue date à l'obéissance, se trouve quelque peu désorienté lorsqu'il est livré à lui-même, on peut penser que cette autonomie relative dans laquelle on le place ne saurait nuire à son progrès dans les voies de l'esprit, s'il a réellement acquis une maturité assez grande pour pouvoir embrasser sans péril la vie solitaire. « Le sage se suffit à lui-même », a dit Aristote, cité par saint Thomas[7] : c'est vrai du défaut de dépendance comme de l'absence de tous les secours que procure la vie de communauté. En d'autres termes, un ermite digne de ce nom doit avoir l'obéissance *in praeparatione animi*[8]; il n'est pas nécessaire, il n'est même pas opportun, qu'une autorité quelconque, peu préparée par définition à comprendre une vocation aussi personnelle, exerce son contrôle dans le détail de son existence quotidienne. Une approbation de principe des pratiques essentielles doit suffire.

Toutefois, la formule qui règle actuellement la situation canonique des religieux ermites offre de plus graves et plus réels inconvénients.

7. *Summa Theologica*, I^a II^ae, qu. 5, art. 8.
8. Saint Thomas, *op. cit.*, II^a II^ae, qu. 188, art. 8, ad 3^m : « Ils sont suffisamment conduits par l'Esprit de Dieu pour n'avoir plus besoin de rester de façon actuelle sous la conduite d'autrui; ils possèdent cependant l'obéissance dans une disposition d'âme qui les rend prêts à obéir (si l'occasion s'en présentait). »

D'abord, si je suis bien informé, le Saint-Siège n'est guère disposé à en multiplier les applications ; et cela, non seulement parce que les vraies vocations érémitiques ne sauraient constituer, en fait, que de rares exceptions, mais parce qu'il s'agit là bel et bien d'une sorte de cote mal taillée : un simple essai de conciliation des faits avec une législation canonique qui n'a pas prévu le cas des ermites. Il pourrait donc bien arriver que des vocations authentiques à la solitude se heurtent un jour ou l'autre à un refus très net de la part de Rome.

Ensuite, il ne faut pas oublier que la formule en cause ne saurait s'appliquer qu'aux religieux, non aux prêtres diocésains ou aux membres de Sociétés sans vœux ou d'Instituts séculiers, moins encore aux simples laïcs. Or, ce sont tous ceux qui se font ermites qui auraient besoin d'un statut canonique, si l'on veut qu'ils jouissent d'une situation bien définie dans l'Église, et qu'en conséquence leur genre de vie soit reconnu comme possible et légitime par les autorités ecclésiastiques et les Supérieurs religieux. En d'autres termes, on ne peut espérer que l'actuel mouvement vers la solitude, si visiblement inspiré par Dieu, se développe comme il convient pour le plus grand bien de l'Église, aussi longtemps que l'état érémitique apparaîtra comme exorbitant par rapport aux cadres présents du droit.

Prenons par exemple le cas des vocations érémitiques qui s'éveillent ou peuvent s'éveiller parmi les *membres du clergé diocésain*. Nous pourrions penser que de ce côté il n'y a pas de problème. Ne suffit-il pas, en effet, au prêtre qui veut se faire ermite, d'en obtenir la permission de son Ordinaire, ainsi que de l'Ordinaire du lieu où il voudrait éventuellement s'établir, en dehors de son diocèse ? La chose est simple, il est vrai, du point de vue purement canonique. Mais sera-t-il aussi simple d'obtenir, en fait, la ou les autorisations désirées ? Et même en cas de réponse favorable de la part de l'Ordinaire actuel, qu'est-ce qui garantira à l'intéressé que le successeur de ce prélat restera dans les mêmes sentiments ? Le péril d'insécurité et d'instabilité n'est certes pas illusoire.

Quant aux *simples laïcs*[9], ils sont évidemment libres d'embrasser la vie solitaire si bon leur semble et où bon leur

9. Tout ce qui est dit ici peut s'appliquer, *mutatis mutandis*, aux membres de Sociétés sans vœux ou d'Instituts séculiers, clercs ou laïcs. Il est inutile, pensons-nous, d'examiner chaque cas en particulier.

semble. Toutefois, il leur est difficile de le faire sans l'approbation de l'autorité diocésaine, surtout s'ils désirent, comme il est légitime, revêtir un habit qui les distingue des séculiers.

Ceci est particulièrement vrai des femmes. Si elles ne prennent pas une sorte d'habit religieux, on n'admettra pas aisément qu'elles vivent à l'écart de tout, et elles seront exposées à bien des dangers. Si elles veulent le faire — compte tenu du canon 492, § 3 [10] —, elles auront plus besoin encore que les hommes de recourir à l'Ordinaire. Et la population — sans parler du clergé! — ne se demandera pas moins ce que peuvent bien être ces religieuses qui paraissent vivre en dehors de leur couvent.

En un mot, aussi longtemps que la vie solitaire consacrée à Dieu n'aura pas reçu de la part de l'Église un statut approprié, ou tout au moins une approbation de principe, elle fera figure de singularité blâmable aux yeux de ceux — ils sont légion! — qui la regardent comme appartenant à un passé définitivement révolu.

Si nous voulons revenir maintenant au cas des moines et autres religieux — ce sera sans doute toujours le plus fréquent — une solution nouvelle — nouvelle dans le droit latin actuel — pourrait se présenter à l'esprit : celle du droit oriental. En Orient, l'ermite reste pleinement moine, au sens canonique du terme. Il voit son genre de vie formelle admis et reconnu comme légitime par le droit, à la condition — ceci est essentiel — qu'il demeure dans la dépendance de son Supérieur régulier [11].

Jusqu'à la grande Révolution, et au-delà, l'Occident a connu un régime semblable. Des moines désireux de vivre en solitaires se sont retirés dans des ermitages à proximité de leurs monastères [12] ; ils n'en sont pas moins restés attachés à leur communauté et à leur abbé par des liens juridiques et

10. « Ni le nom *ni l'habit* d'un Institut déjà constitué ne peuvent être pris par ceux qui ne lui appartiennent pas légitimement ou par un nouvel Institut. »

11. « L'ermite est un religieux qui, conformément aux statuts (de son monastère), mène la vie anachorétique, tout en restant dépendant des Supérieurs de son Institut » (Motu proprio *Postquam Apostolicis*, 9 février 1952, canon 313, § 4, *Acta Apost. Sedis*, 1952, p. 147).

12. Cette proximité pourrait, de nos jours, être toute relative, étant donné la facilité et la rapidité des moyens de communication.

de dépendance effective. Ce fut le cas à Cluny, à Montserrat, à Subiaco, pour ne citer que quelques exemples[13].

La solution envisagée a donc pour elle l'appui d'une longue tradition. Elle est simple et offre l'avantage de maintenir l'ermite dans un climat de stricte obéissance qui paraît à première vue propice à sa sanctification. Elle lui permet aussi de réintégrer aisément sa communauté s'il vient à se fatiguer de la solitude, ou si la maladie ou la vieillesse lui font perdre les forces nécessaires pour se suffire à lui-même. On peut penser que le Saint-Siège verrait d'un œil favorable une telle forme d'érémitisme renaître auprès de nos abbayes.

Nonobstant ces avantages, on ne peut se dissimuler que la solution en cause se heurte, dans la pratique, à de sérieuses objections.

Tout d'abord, il ne sera pas facile de trouver un abbé et une communauté monastique qui accueillent favorablement pareille idée et admettent volontiers qu'un ou plusieurs moines, sortis ou non de leurs rangs, s'établissent dans le voisinage du monastère[14]. A tort ou à raison, on craindra de créer un précédent, et de faire naître par là chez certains membres de la communauté la tentation d'échapper par une porte de sortie honorable aux renoncements et aux servitudes de la vie commune, ou simplement de mettre en question leur valeur sanctificatrice. A cette crainte peut se mêler une autre, moins avouée : celle de la contagion de l'exemple, qui risque de vider le monastère de quelques-uns de ses meilleurs sujets.

D'autre part, l'expérience et l'histoire sont là pour témoigner qu'ermites et cénobites ne sont pas faits pour vivre les uns à côté des autres. On n'oserait dire que les conflits sont inévitables. Ce qui l'est, à coup sûr, c'est qu'à la longue la communauté supporte mal la présence dans son voisinage d'un homme qui paraît vivre à ses dépens sans rien lui donner en

13. Cf. Dom J. Leclercq, *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, dans *Studia Anselmiana*, 40 (1956), pp. 99-120. Saint Benoît (*Règle*, ch. 1) semble déjà considérer qu'il serait périlleux de se retirer dans la solitude sans avoir fait au préalable un long stage dans un cadre de vie commune. On sait que c'est aussi la doctrine de saint Thomas (*Sum. Theol.*, IIª IIªe, qu. 188, art. 8). Il importe toutefois d'observer que de part et d'autre on envisage un érémitisme absolument strict, sans contact aucun avec qui que ce soit. Il est clair que, sauf inspiration divine authentique, ce serait folie d'embrasser une telle vie sans préparation.

14. J'ignore ce qu'il faut penser de la même hypothèse par rapport à un Institut religieux non monastique. On peut présumer que les difficultés seront les mêmes, à quelques nuances près.

retour, sans participer à ses charges et à ses travaux. C'est aussi que l'abbé exerce son autorité sur l'ermite dans un sens peu conforme à sa vocation, et soit tôt ou tard tenté d'avoir recours à lui pour combler un vide, remplir un poste devenu vacant.

De plus, si l'ermite se montre digne de la grâce reçue, si sa vie de retraite et de silence le sanctifie et le spiritualise comme elle doit le faire, il ne manquera pas d'exercer sur certains membres de la communauté une attirance qui risque fort de porter ombrage à l'autorité abbatiale. Celle-ci sera naturellement portée à soupçonner l'ermite de détourner ses moines, consciemment ou non, de leur vocation de cénobites ; et peut-être n'aura-t-elle pas tort.

Enfin, et cette objection n'est pas la moindre, le fait de pouvoir aisément recourir à l'aide d'une communauté pour subvenir à ses besoins présente pour l'ermite un danger de facilité qui menace de compromettre, avec la portée de son témoignage, la pureté de son idéal de pauvreté, de travail, d'abandon à la Providence. La vocation à la solitude n'est pas une simple forme de l'esprit de retraite ; elle est, de nos jours du moins, un appel à partager l'indigence des plus déshérités, à prêcher silencieusement au monde la fuite des aises, du confort et de la richesse.

Concluons donc en disant que pour les religieux ermites l'exclaustration paraît en définitive préférable. Mais on souhaiterait que soit créée pour eux une forme nouvelle d'exclaustration, pleinement adaptée à leur idéal et rattachée expressément à une approbation formelle de l'érémitisme en tant qu'état de perfection [15]. Celle-ci pourrait revêtir la forme d'un document apostolique, définissant les conditions auxquelles doit satisfaire l'ermite, qu'il soit ou non religieux, pour être reconnu comme tel par l'Église, et déterminant les modalités de sa dépendance à l'égard de l'Ordinaire du lieu.

Faut-il, en terminant, faire observer que la reconnaissance

15. Il faudrait citer ici les paroles remarquables par lesquelles Pie XII a donné à la vie contemplative, menée en dehors de toute forme canonique, un encouragement d'une grande portée (Premier message radiodiffusé aux religieuses cloîtrées, 1er juillet 1958, *Documentation catholique,* LV, 1958, col. 973-974). En voici du moins la dernière phrase : « Une telle forme privée de la vie contemplative n'est pas ignorée de l'Église, qui lui accorde une approbation de principe. »

officielle de l'état érémitique n'aurait pas seulement d'heureuses conséquences d'ordre pratique ? En consacrant par son approbation, comme elle le fit dans les siècles passés, la légitimité de ce genre de vie consacrée, l'Église lui donnerait une garantie à laquelle nulle autre ne saurait suppléer. En se retirant dans la solitude, l'ermite saurait qu'il le fait avec la bénédiction de l'Église. Et cette bénédiction revêtirait tout naturellement la forme d'un rite semi-liturgique.

Dom Jacques Winandy, o.s.b.

Notre-Dame du mont Pelé,
Saint-Pierre (Martinique).

L'AMOUR FRATERNEL

Mes frères, l'expression est devenue un cliché dans le parler ecclésiastique. Les chrétiens se disent frères; Jésus-Christ est notre frère. Le terme n'a rien de nouveau : Pierre et les autres apôtres l'emploient couramment pour désigner les simples fidèles[1]. Tous les hommes sont frères; c'est admis sans discussion, sinon au plan des mœurs (trop de situations contemporaines nous le font voir), du moins au plan des idées. A tel point que, dépouillé de ses dimensions religieuses, le terme de *frère* employé au sens large a glissé dans le langage profane, voire dans la mythologie laïque. « Liberté, égalité, fraternité » : la République n'y échappe pas, elle se veut communauté des frères. On note quelques réticences, il est vrai, même en Occident, non du côté de la maçonnerie ni des sectes de toute espèce, mais le Parti préfère qu'on s'appelle « camarades ». Laissons la fraternité humaine, sa réalité et ses mythes, pour retrouver le point de départ de la signification du mot employé. L'amour fraternel qui règne entre nous, où avons-nous été en chercher l'image ? Qu'on ne s'attende pas à nous voir découvrir ici un apport spécifiquement chrétien; notre christianisme en ce domaine s'établit sur une base naturellement humaine. Il ne saurait que gagner à ce qu'un tel fondement soit pris au sérieux, inventorié, approfondi et que soit jugé notre comportement habituel à son égard. Sans généraliser hâtivement, nous nous efforcerons d'atteindre

1. *Ac* 1, 15-16; 11, 1; 12, 7; 21, 17-18; *Rm* 1, 13; *1 Co* 1, 10; *2 P* 1, 10. Les chrétiens s'appellent frères : *Mt* 18, 21; *Lc* 6, 42; *Ac* 9, 17; *1 Co* 8, 13.

sinon des constantes absolues du moins des éléments reflétant des structures naturelles et permanentes; les comportements spontanés que nous évoquerons ainsi laissent place à des expériences contraires que le lecteur pourrait invoquer, mais nous devons laisser ce qui semble de moindre intérêt pour évoquer une situation d'ensemble.

★

La fraternité comporte ceci de différent de l'amitié qu'on ne la choisit pas. On s'éveille en elle. La conscience enregistre plus ou moins rapidement, plus ou moins clairement, qu'on a des frères. Prenons le terme au sens le plus rigoureux, désignant les frères et sœurs germains, c'est-à-dire les enfants nés de la même mère et du même père. Le lien qu'il signifie est antérieur à la conscience qu'on en prend, plus profond que la conscience qu'on en a; il ne réclame de notre part aucune option, aucune discussion; tout juste une acceptation pour lui faire porter tous ses fruits. Il impose comme un fait, non pas qu'il fût nécessaire : d'autres naissent et restent fils uniques; mais comme une réalité historique qui est telle et restera telle. Conséquence importante : on ne choisit pas d'être frère et l'on ne choisit pas la personnalité de ses frères; mais on mesure l'événement en en supportant les suites, en se faisant soi-même à hauteur de situation. Qu'on soit d'accord ou non, on restera frères; c'est inscrit dans notre sang, au plus profond de nous-mêmes.

L'amitié peut dès lors sembler lien plus puissant; ne l'a-t-on pas librement choisi, entre mille, notre ami ? Lien plus sensible, qui ne doit rien au hasard de la naissance. Mais l'amitié a une vie : une naissance, un âge d'or, et puis le reste; la fraternité demeure d'âge en âge. Bien sûr on quittera la nurserie qui vit les frères jouer des mêmes jeux ou se disputer les mêmes jouets; mais fussent-ils dispersés dans le monde, des frères restent des frères, absolument comme l'enfance reste un bien de l'adulte; tandis qu'une amitié doit être bien robuste et peu banale pour résister au temps, à l'éloignement, aux changements de conditions de vie, aux divergences de préoccupations, voire d'opinions et d'options, et puis aux conflits d'intérêts. On reconnaît qu'il y a là de quoi diviser les plus intimes et les frères mêmes, l'histoire est trop classique;

mais ne dit-on pas que deux amis s'aiment comme des frères, précisément lorsque le lien qui les unit, un peu rodé, s'est décanté de son écorce sensible et superficielle pour vaincre le temps comme un lien de sang? Il y a beaucoup de temps emmagasiné dans la fraternité, si l'on ose dire : il est bien juste que les enfants héritent de la patience et de quelque chose de l'amour qui rapprocha les parents pour la durée de leur vie, dans les beaux et les mauvais jours. Avant de se rapprocher de la fraternité, l'amitié doit elle aussi subir les assauts des bons et des mauvais jours. On connaît le rite de l'échange d'une goutte de sang pour signifier qu'une complicité veut acquérir la stabilité et la pérennité de la fraternité : il révèle que l'identité de sang constitue un lien « à la vie, à la mort ». On oublie un ami, peut-être; mais qui oublierait un frère, son frère ?

La fraternité affiche cette robustesse précisément parce qu'elle se trouve fondée sur une solidarité qui ne doit rien au sentiment passager. Deux hommes ont mêmes racines dans les entrailles de la terre et de l'humanité. « Frères! Non seulement le même sang, mais les mêmes racines depuis le commencement des âges, exactement le même jet de sève, le même élan! Nous ne sommes pas seulement deux individus, Antoine et Jacques : nous sommes deux Thibault, nous sommes les Thibault » (Martin du Gard). La caste, c'est plus qu'une étiquette sociale commode, et nul n'a jamais bien accueilli ceux qui en changeaient.

On ne s'est pas choisi frères, disions-nous, on se reconnaît frères; et ceci vaut bien cela. Les différences d'âge, de fortune, de santé, d'autres encore, passent ou demeurent à l'arrière-plan au regard de l'immuable. Ce qui nous est donné comme immuable nous semble toujours usurper une prérogative du nécessaire. Quand bien même un homme riche refuserait de fréquenter les pauvres, son frère, dans la misère, aurait un droit imprescriptible à s'asseoir encore à la même table que lui. Mon frère peut se tromper, faire un mariage qu'on n'approuve point, exercer un métier qu'on méprise, il reste mon frère dans le temps et pour toujours. Ma mère est sa mère et cela compte; son père est mon père : ces choses-là ne suivent pas les engouements d'un moment. Changerait-on d'époux par la force des choses qu'on ne changerait pas pour autant et qu'on ne pourrait changer de parents. Mon frère et moi avons le même passé d'humanité.

« Mais ils étaient frères, frères de la même chaumière et du même sang, et c'est là quelque chose de mystérieux, un lien qui résiste à tout » (Pierre Loti, *Mon frère Yves*). A tout ou à presque tout, car la déformation du meilleur donne le pire, proclame la sagesse des nations. Les frères ennemis ne représenteraient pas un sommet dans l'inimitié si la fraternité ne représentait un sommet dans l'humanité; si la fraternité, plus précisément, ne continuait à les unir de façon indéfectible et exigeante. La colère ne suffit pas à rompre le lien de nature; nulle répudiation ici n'a cours. L'oubli serait plus sage, s'il était possible; mais lui-même n'est que fuite et non abolition d'une réalité. C'est de cette réalité propre qu'un amour à nul autre pareil peut naître.

Non seulement on ne choisit pas la personnalité de son frère, mais on ne distingue pas plus les événements ou le temps où l'on se trouve frères. Il n'importe qu'un jour l'héritage m'ait été tout entier destiné; un frère m'a été donné, l'héritage sera à nous. Il est naturel que chacun découvre et expérimente la signification du pronom *nous* à l'intérieur de la communauté fraternelle. A la rigueur on peut être amis pour aller aux sports d'hiver et se retrouver aux bridges à Paris dans l'entre-deux; on est peut-être camarades afin de préparer ensemble et de façon sympathique le même concours ou le même travail. Mais du soir au matin et du matin au soir, il n'est pas d'intervalle où les frères ne se retrouvent tels sur le même palier de la vie ou aux mêmes repas terrestres. Comme la charité qu'il prépare, l'amour fraternel gagne en stabilité ce qu'il semble perdre en spontanéité. Il ressemble à un mariage de raison que la nature nous aurait imposé en prenant toutes précautions utiles pour n'étouffer personne. Et cependant charité et amour fraternel répondent tous deux au même terme de *dilectio,* que la « dilection » s'efforce de traduire pour y manifester la dimension affective qui s'y trouve réellement.

Avec toute la gratuité que signifie le vrai mot d'amour, car, à l'instar de l'amitié, et plus qu'elle encore sans doute, l'amour fraternel est gratuit, il vit de gratuité. Son commerce n'a à justifier d'aucune utilité, encore qu'il n'en soit point dépourvu. Et contrairement à l'amitié, l'amour fraternel peut demeurer intact chez tel lorsque l'autre des participants de la table familiale aura rompu la réciprocité de l'affection. C'est ici néanmoins lien boiteux de fraternité.

En effet, une conscience fraternelle, cela ne suppose pas seulement un passé commun, appréhendé et reçu de concert, cela réclame encore un présent vouloir-vivre affairé autour de quelque chose de fort concret, un lien actuel tourné vers une action commune ou au moins tissé par une commune réaction. Car notons bien que la révolte contre les valeurs bourgeoises de la « gens », le mépris du genre de vie et de la mentalité des générations antérieures, la conscience de l'incompréhension qui sépare les générations successives, tout cela constitue mieux que des adjuvants d'un lien de fraternité, ce sont des maîtres-éléments dans le *vivre-avec* fraternel, encore que tel de ces éléments ne soit pas nécessairement présent et qu'il faille bien se garder de les bénir ou de les condamner trop rapidement. C'est un fait, un simple fait que nous enregistrons, la gêne qu'apportent les relations des jeunes avec les adultes peut être occasion d'amour fraternel. Il est trop clair que cette complicité fraternelle n'est pas encore le véritable amour fraternel et qu'elle appelle quelque épuration en christianisme. Assurément l'amour fraternel a plus à craindre d'un commun dégoût de la vie que d'une commune révision des valeurs imposées par le milieu. Mais une génération qui ne croit ni à Dieu ni à diable, également dégoûtée de la guerre et de la politique, n'ayant expérimenté de tous les grands mythes que leurs dégradations sordides, comment croirait-elle au passé si rien ne l'attire dans l'avenir, comment serait-elle attachée à ses racines si rien ne la sollicite dans la vie, et comment prendrait-elle au sérieux une histoire absurde où tout idéal est le masque d'un esclavage et tout lien une entrave à la liberté de ne rien être ? La désillusion n'unit point. Pour ne pas se dissiper dans l'air comme la fumée d'un cierge qui s'éteint, la cohésion fraternelle se doit de trouver les valeurs positives qui rendront un rassemblement valable et fécond; les frères peuvent se voir offrir ces valeurs au sein de la famille, ils pourront aussi les aller chercher ailleurs.

★

L'amour fraternel est trop profondément enraciné en nous pour n'être pas instinct, et trop beau pour n'être pas humain. Tout le travail moral consiste à faire passer la santé de l'ins-

tinct dans la possession de l'humain; cette maîtrise s'appelle vertu. L'amour fraternel est une vertu. Et comme toute vertu, œuvre de patience autant que de droiture. Il faut du temps non toujours pour goûter le plaisir qu'il y a à vivre en frères : *Qu'il est bon et agréable à des frères d'habiter ensemble,* ainsi que débute le Psaume 132; mais pour approfondir cet amour fraternel et le juger à sa valeur. A moins qu'on n'ait rompu délibérément, ou plutôt brutalement, avec sa famille, on ne risque guère de se tromper en affirmant qu'ici le temps travaille à parfaire l'amour fraternel. Il n'y a pas de raison de ne pas affirmer la même chose de l'amour conjugal, mais sans doute l'amour fraternel, étant moins exigeant, constitue-t-il une plus commune réussite. La vie ne ménage généralement aux frères passés à l'âge adulte que de brèves rencontres. Un certain éloignement est donc la condition courante en laquelle le lien fraternel s'entretient, tandis que les époux ne peuvent que souffrir d'une séparation forcée qui se fait trop prolongée ou trop habituelle; et la séparation volontaire risque de signifier la fin de l'amour conjugal. Jacob et Esaü, eux, frères antagonistes sous le même toit, se réconcilient en se séparant.

Des amours humaines, celle qui lie les époux reste la forme la plus achevée : c'est la raison pour laquelle Dieu l'a pris pour signifier le plus adéquatement l'union du Christ et de son Église. Mais la perfection même de cet amour s'oppose à une généralisation universelle où il se dévaloriserait. L'amour conjugal est exclusif et jaloux. Il n'en va pas ainsi de l'amour fraternel. L'amour entre époux représente l'amour de Dieu pour son peuple, mais c'est l'amour entre frères qui est choisi pour représenter la perfection du lien entre tous les chrétiens, entre tous les hommes : fraternité naturelle en Adam, fraternité surnaturelle dans le Verbe incarné.

Dans cette perspective, la tendance à l'universalisation est manifeste. Dès lors l'amitié fraternelle (nous pouvons parler d'amitié car l'amour dont il s'agit est normalement réciproque, comme le lien de fraternité) est appelée à remplir une fonction pédagogique dans l'apprentissage ou le développement de notre vie chrétienne. Renonçons à dresser l'inventaire des vertus qui trouvent ici leur introduction nécessaire, en fait de délicatesse et de prévenance, de support des défauts d'autrui et d'amendement personnel; dans toutes les circonstances, il s'agit de compter sinon sur les autres, du moins

avec les autres, sans porter atteinte au respect d'une destinée personnelle dont l'essentiel échappe et ne peut qu'échapper.

La nature juxtapose frères et sœurs qu'une même vie familiale englobe. L'enfant unique n'est dans une situation ni tout à fait normale ni tout à fait enviable. Certes, l'aîné passe par une crise de jalousie le jour où il se juge quelque peu délaissé par sa mère s'attardant auprès du berceau du nouveau-né. On n'évite pas les crises; toutes doivent être dépassées, et sont au total bénéfiques pour combattre l'égoïsme infantile. Frères et sœurs doivent se retrouver conscients de partager également les richesses du patrimoine familial, conscients d'une communauté de vie où chacun jouit des mêmes droits, ni plus ni moins lié à un frère qu'à un autre. Il en est ainsi jusque dans les familles où vivent ensemble frères consanguins et frères germains, si l'on a pris garde de ne jamais souligner de façon intempestive les différences de lits. Ainsi l'amour fraternel est-il par essence ouvert sur tout nouveau venu, sur tout nouveau frère à venir. Ainsi l'amour chrétien est-il ouvert sur tout frère en humanité. Ce que l'on donne en cet ordre à l'un n'est pas estimé soustrait à l'autre. Une spiritualité de l'amour fraternel se doit de mettre l'accent sur la notion de bien commun : bien de toute la famille, petite ou grande, bien de la nation, de l'Église, de l'humanité. Déjà au niveau de la famille nous croyons pouvoir dire que plus les enfants sont nombreux, plus il y a de chances qu'ils s'aiment vraiment en frères. Et le progrès de leur amour fraternel s'effectuera dans la découverte et dans l'estime, d'une part de la personne singulière et irremplaçable de chacun des autres frères, d'autre part du bien de la communauté. Cette espèce de tension au sein de l'amour fraternel n'est nullement corrosive; elle reflète seulement l'universelle complexité de l'homme et suggère que les solutions justes sont rarement dans les choix hâtifs. Chacun répond de son frère, et nul n'est propriétaire de son frère. Chacun sert le bien commun et le bien commun prospère au bénéfice de tous.

Cela donne une belle force lorsque les frères s'unissent dans une œuvre commune. « Le frère aidé de son frère est comme une ville forte », est-il dit dans le livre des Proverbes (18, 19). Il serait vain de nier, ou même de sous-estimer, les difficultés qui surgissent le plus souvent entre frères comme en toute communauté humaine. En nous gardant d'un panégyrique de

style démodé, remarquons que nous nous sommes proposé de considérer l'amour fraternel et non l'ensemble des rapports fraternels. Nous recherchons quel est le style propre de cet attachement affectif et volontaire qui se greffe lucidement sur une relation objective et préétablie de parenté.

★

Une note dominante semble être la franchise. Rien de moins naturel que des rapports fraternels qui ne seraient pas parfaitement simples; ce qui n'exclut pas forcément la délicatesse. Qu'on songe aux chapitres des religieux qui s'appellent frères ; en toute famille il doit y avoir, non pas réglementées bien sûr ou à date fixe, de ces mises au point qui vident les malentendus de leurs pouvoirs néfastes. Les frères s'y entendent d'ordinaire si bien qu'il n'est guère question de leur imposer un « devoir de s'asseoir ». L'hypocrisie n'a guère cours entre frères : chacun est vraiment ce qu'il est avec ses frères. Précisément parce qu'on reste frères à la vie et à la mort, dans la réussite ou l'adversité, avec ses qualités et ses défauts. Nulle irruption soudaine dans la vie l'un de l'autre, comme il se passe entre époux, malgré toutes les préparations psychologiques que l'on voudra. Les frères se sont connus du plus loin que la terre a vu le dernier venir. Ils savent les conditions de vie l'un de l'autre, les partageant généralement jusqu'à un âge relativement avancé. Ainsi les conditionnements multiples ajoutent-ils leur poids à la similitude des hérédités pour préparer les frères à se comprendre mieux que des hommes quelconques. Ne semble-t-il pas normal de dire à son frère ce qu'on ne dirait pas à son plus intime ami ? Un frère n'est-il pas mieux préparé (par le double passé des partenaires) à ce qu'on lui parle sans réticence ni circonlocutions ? Rien entre frères ne devrait « faire question », car la franchise est liée au manque absolu de rancune et dans un climat de confiance les impondérables doivent alors se transmettre et se saisir mieux que partout ailleurs.

Mais le choix ne confère-t-il pas de son côté à l'amitié une note d'adéquation qui semble manquer au lien fraternel ? A ce titre un ami est tenu pour un autre soi-même. Il est hors de doute qu'on ne saurait étendre alors le terme d'ami à de

simples relations; des autres soi-même, à parler de façon relativement stricte, un homme ne saurait en avoir beaucoup. Pour que naisse une amitié, il faut quelque rencontre due à une heureuse conjoncture et un peu de temps pour éprouver les personnes. D'aucuns disent qu'après les années de formation on n'acquiert plus guère d'amis à toute épreuve; il est assez bon qu'on puisse garder ceux qu'on a. Un homme eût-il déjà plusieurs amis, qu'il faut compter avec son besoin limité de faire entrer autrui dans son intimité; il n'est pas normal de vouloir raconter sa vie au premier venu. Entretenir une amitié (une amitié ne dure qu'*entretenue,* mais une fraternité ?) exige aussi un effort de mise au courant de ses propres affaires, courantes ou extraordinaires, tout le moins de ses pensées quotidiennes ou de ses projets exceptionnels, qu'il serait insupportable d'avoir à renouveler souvent, pour des personnes différentes exigeant chaque fois une adaptation plus ou moins spontanée. Or, notre époque ne procure guère aisément les loisirs de pareils entretiens à fonds perdus, s'ils doivent être fréquents dans une vie par ailleurs bien remplie. Tout naturellement l'amitié tend alors à se spécialiser pour ainsi dire : on limite les échanges à tel et tel domaine relativement restreint. C'est là où nous voulions en venir, puisque nous n'étudions pas l'amitié pour elle-même : le registre des échanges fraternels est « autre » et plus étendu que celui de l'amitié; en compensation il est ordinairement de niveau inférieur en ce sens qu'on réservera pour ses amis le plus cher de son élaboration intellectuelle ou spirituelle. Il y a donc des choses que l'on fera partager à un ami et non à un frère, mais cela dans un secteur plus subtil de l'âme et plus restreint par rapport à l'ensemble des préoccupations d'une vie. Le frère est davantage dans le quotidien, plus proche des ennuis du quotidien. On donne une meilleure part à son ami, une plus large à son frère. Car chacun possède comme des registres différents : on peut avoir autant de ces registres que d'amis; on entretient chacun de ceux-ci dans un certain style, de certaines choses, avec certains présupposés jamais explicités ni mis en question, mais — à l'examen — limitatifs et impératifs. Il existe comme une charte propre à chaque amitié, des règles non formulées qu'on ne transgresse pas et dont on est sans doute inconscient, une bonne partie de ces normes n'étant que des règles de savoir-vivre héritées du milieu. On soupçonne cela en entrant en amitié avec un étran-

ger ou avec une personne d'une condition sociale sensiblement différente. La charte de la fraternité est fort nette, elle : les frères sont formés de la même classe sociale, dans la même maison, pétris d'un même limon et l'on serait tenté d'ajouter dans un même moule sociologique.

Et pourtant non. Les parents qui ont plusieurs fils ou plusieurs filles s'étonnent trop de leur diversité pour user à l'égard de chacun des mêmes méthodes : on croirait trouver entre frères, malgré tout ce que nous avons dit de leurs liens, une diversité de tempérament ou de caractère *plus grande* que celle qu'on s'attend à rencontrer entre deux êtres humains quelconques. La remarque n'est pas gratuite ici car cette diversité (qui n'échappe à personne des intimes bien qu'elle coexiste avec des ressemblances qui frappent davantage les tiers) commande une certaine complémentarité qui marque l'amitié fraternelle. L'un des frères, par exemple, aura toutes les initiatives, toutes les idées, bonnes ou pendables; mais il les fera réaliser par son frère qui en recevra la rétribution si l'affaire ne tourne pas tout à fait bien. L'un pense mais aime dans son frère celui qui ose; l'autre se jette un peu naïvement dans l'action, mais admire en son frère la faculté d'invention. Séparez ces frères, chacun sentira combien l'autre lui manque, avec qui pourtant il ne manquait pas de se disputer : ils découvrent leur complémentarité; dans la séparation ils sont tristes. Si l'un est calme, il est fort à présumer que l'autre est déchaîné. De cette diversité naturelle et spontanée on passe aisément aux *rôles* qui se greffent insensiblement sur elle; chacun en vient à se constituer son personnage dans le groupe : et en chaque situation il donne à la communauté la réaction que l'on attend du personnage constitué. Plus sont continus les échanges fraternels, plus importante risque d'être la constitution de la double personnalité qui éventuellement résulterait de ces échanges, conjugués à l'influence de la communauté de vie. Ce défaut n'est d'ailleurs pas inévitable et il ne fait que caricaturer une complémentarité et une sorte de spécialisation des fonctions, qui, elles, sont heureuses et profitables, à l'image de ce qui se passe dans le monde où toutes sortes de talents sont requis.

Dans ces conditions, il est évident que l'amour fraternel engage tôt une responsabilité dans la co-maturation. La liberté de l'un et la façon dont il en use conditionnent l'exercice de la liberté chez l'autre frère. On ne peut vivre ensem-

ble, surtout à l'âge des découvertes essentielles, sans s'influencer pour le bon ou pour le pire. Si toute personne croît nécessairement dans un réseau de relations à d'autres personnes, de telle sorte que ces relations définissent à proprement parler sa condition de personne, on juge du rôle de l'amitié fraternelle dans la naissance de la personnalité de l'enfant, puis de l'adulte.

Le pur amour fraternel se doit d'être purgé de toute envie, de toute jalousie. Sous le toit familial, ce qui est à moi est à toi; le bien de mon frère, à son tour, n'est-il pas quelque peu mon bien, comme son déshonneur signifierait le mien ? Ce n'est qu'au sortir de là que les rivalités ont champ ouvert. Il faut cependant reconnaître les dissonances qui interviennent souvent dans la vie fraternelle, surtout entre sœurs. Mais les frères ne s'en tirent pas toujours à meilleur compte : s'ils abandonnent aisément la jalousie à leurs sœurs, ils connaissent entre eux d'âpres rivalités où l'instinct masculin de domination ne souffre pas d'être mis en échec par un frère. Ce fut un trait de génie de John Steinbeck que de découvrir et de montrer à quel point l'aventure de Caïn et Abel donnait le schéma d'une histoire commune en humanité, d'une rivalité indéfiniment revécue parmi les enfants d'Adam, quoique non toujours au plan du culte. « Or, Yahvé agréa Abel et son offrande. Mais il n'agréa pas Caïn et son offrande, et Caïn en fut très irrité et eut le visage abattu... Cependant Caïn dit à son frère Abel : *Allons dehors,* et comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua. » Et Caïn partit à l'est d'Éden.

Il existe, nous l'avons noté, d'étranges ou profondes différences de tempérament entre frères, mais chacun ressemble-t-il toujours à soi-même ? Le jeune homme de vingt ans que j'ai été est-il plus proche de mon être actuel que le frère que j'ai aujourd'hui ? Mon frère et moi ne partageons sans doute qu'un même nom de famille, tandis que mon identité sociale n'a pas varié; mais le temps, lui, a progressé, mais le monde a changé, emportant les frères dans le même après. L'histoire de mon frère n'est pas la mienne, certes, mais n'ai-je pas parfois l'impression que ma propre histoire ne me concerne guère et qu'un étranger habite en moi, que je ne reconnais pas ? Il y a toujours un mystère d'étrangeté : pas seulement de frère à frère (et en ce sens nul ne connaît son frère), mais de soi à soi, tant l'homme ne fait pas parfaitement corps

avec lui-même; nul n'est tout d'une pièce, sans contredit ni faux pas ; ce serait d'ailleurs terrible que le temps ne puisse enrichir l'avenir d'un homme par rapport à son passé. Nul ne vit dans une logique toute statique. S'il nous faut parfois quelque effort pour comprendre notre frère, rappelons-nous aussi l'effort qu'il faudrait pour comprendre « ... l'étranger qui, à certaines secondes, vient à notre rencontre dans une glace, le frère familier et pourtant inquiétant que nous retrouvons dans nos propres photographies... » (Camus, *Mythe de Sisyphe*).

La franchise et la simplicité dans les rapports jouent un rôle capital dans l'apprentissage de la vie commune et par là de la vie sociale en général. Il serait tentant de brosser un parallèle entre garçons frères et fils uniques ; on y suppléera aisément. La supériorité des familles nombreuses vient notamment de ce que frères et sœurs y vivent dans la plus spontanée et la plus saine des coéducations. On perçoit vite qu'il manque quelque chose à des garçons vivant toujours entre garçons; à des filles sans frères. C'est alors que nous pouvons nuancer notre vue sur l'amour fraternel : il englobe les liens d'affection des frères et sœurs, avec ce que cette dilection comporte d'essentiel et de constant, mais aussi avec les nuances qui font qu'on n'aime pas tout à fait son frère comme sa sœur. Nous n'évoquons pas seulement les préférences qu'on peut légitimement avoir pour tel frère plutôt que pour tel autre, pour telle sœur plutôt que pour telle autre, et au même titre pour tel frère ou sœur. L'amour fraternel fournit aussi le meilleur cadre pour que chaque sexe trouve dans les richesses de l'autre ce qui fait défaut à sa propre psychologie, sans que soient jamais en question les dimensions charnelles de l'amour conjugal. La prohibition de l'inceste est l'une des lois les plus générales de l'histoire des civilisations; même diversement comprise, cette loi est du plus grand intérêt. En éliminant la possibilité du mariage aux premiers degrés de parenté, elle consacre la nature apaisante et sans équivoque de l'amour fraternel en quelque sens qu'on le prenne. Lorsque des époux sont obligés ou des concubins autorisés à vivre en frère et sœur, on sait qu'entendre par là.

★

La condition sociologique de la famille tend aujourd'hui à restreindre celle-ci au foyer : père, mère, enfants. Le même toit n'abrite plus que rarement d'autres personnes. C'est dire que les enfants se dispersent ou tentent de se disperser dans la mesure où la crise du logement n'y fait pas obstacle, soit au moment du mariage soit à l'âge adulte lorsque chacun a en mains un métier et entend vivre de façon indépendante. Il est une valeur que la cohabitation entendue au sens large entretient et stimule tout particulièrement, c'est le sens d'une solidarité communautaire où l'amour fraternel prend nécessairement une dimension d'entraide constante. Ces divers éléments sont gravement menacés aujourd'hui; on sait la crise de la famille que connaissent depuis plusieurs décades les États-Unis, pour ne citer qu'un pays. La cohabitation fraternelle tend à ne plus guère dépasser l'adolescence. Le départ pour l'Université ou le service militaire marque souvent une date de rupture; même auparavant, les enfants sont fort souvent dispersés par des occupations diverses aux moments où jadis ils vivaient davantage de la vie commune, durant les grandes vacances des mois d'été. Cela n'est peut-être pas sans dommage pour le sens de la famille dont l'amenuisement se répercute sur les mœurs et l'emploi du temps; puis le manque de cohésion dans la vie familiale et la tombée en désuétude des démarches communes se répercutent à leur tour dans l'oblitération de la délicatesse dont se nourrit, avec le sens de la famille, la charité fraternelle. Celle-ci se trouve fort bien, et sans doute a besoin, d'un minimum d'échanges, d'une certaine mise en commun : échanges d'idées au hasard des circonstances qui font réagir chacun et au hasard des conversations de table ou de jeux, mais aussi mise en commun d'un certain secteur de la vie. Plus on vivra séparément et pour son travail et pour sa distraction, plus il sera coûteux et moins il sera spontané de mettre en commun les éléments intérieurs d'une vie dont tous les éléments extérieurs tendent à échapper à l'entourage.

Une enfance moins « fraternelle » prépare mal à retrouver ensuite les dimensions effectives d'une charité agissante, au temps où la dispersion se produit plus sûrement et plus tôt

que jadis. Que celui qui n'a pas de frère, cherche plutôt à en trouver autour de lui. L'éloignement comme phénomène familial risque de transformer des frères en étrangers : il n'y faut que quelques années de silence, chacun orientant sa vie d'une façon qui n'a rien à voir avec celle de l'autre. Silence et indifférence sont ici frères. L'amour fraternel est passé du stade de la charité prévenante à celui de mythe qu'il serait imprudent de réveiller.

★

Y a-t-il des conclusions à tirer? *Frère,* en tout cas, voilà un nom qui serait bien limé si l'usage pouvait ternir la signification des mots. D'autres termes se sont vus plus dévalorisés par l'abus. Car comment abuser de ce terme si nous sommes tous frères? Bien sûr, pour retrouver toute la force de l'expression et l'intégralité de son contenu dense et suave, il fallait revenir à la source et caractériser la dilection entre frères germains. L'image part de là, si image il y a. Et les frères en religion se retrouvent frères d'une même famille. Et les frères en Jésus-Christ se retrouvent frères en un même sang rédempteur. « C'est à la vérité un beau nom et plein de dilection que le nom de frère... » (Montaigne).

Mieux pourvus peut-être du temps de l'entretenir, les Anciens avaient plus que nous un culte affiné de l'amitié; ils savaient lui sacrifier et en avaient le goût. On peut en dire de même du sens de la famille, semble-t-il, et par voie de conséquence de l'amitié fraternelle. Derrière les nations d'autonomie ou de liberté, notre civilisation entretient un sens quelque peu anarchique de la vie individualiste, de l'individualisme; et ceci, assez paradoxalement, en un temps où les organisations et les associations de toutes sortes se multiplient à un rythme encore jamais atteint. On dirait que les clubs se proposent de prendre le relais de la famille. On peut douter qu'ils puissent le faire au bénéfice général. Dans cette évolution l'amour fraternel, avouons-le, fait figure de parent pauvre, assez oublié, et qui n'a pas les honneurs de la redécouverte dont a profité l'amour conjugal. Certes, il fallait aller au plus pressé. Mais n'y a-t-il rien à effectuer aujourd'hui pour retrouver au bénéfice de l'amour fraternel une dimension vraiment chrétienne, le laissant s'exprimer pour-

tant dans un style compatible avec nos actuelles façons de vivre? Ne l'oublions pas : tout comme l'amour conjugal chrétien est charité surnaturelle entre époux, l'amour fraternel dans la famille chrétienne est charité surnaturelle entre frères et sœurs. Nous avons appris ce que cela signifiait comme ressources et comme exigences, comme conditionnement et comme origine, comme essence et comme motif. Mon premier prochain qui à ma génération ne soit pas mon époux, c'est mon frère. L'expression de la charité varie, mais la charité ne passe pas; ne la dépouillons pas de ses harmoniques ou de ses modes les plus sûrement enracinés dans la nature et les plus certainement conformes au Dessein providentiel.

Le fondement théologique de l'amour de prédilection que l'on porte à ses frères tient en effet dans la loi commentée par saint Thomas déclarant que l'ordre de la charité suit ici-bas l'ordre de la nature. Faute d'être à même de décider qui est plus digne aux yeux de Dieu, les degrés de notre dilection suivront tout naturellement les degrés de la proximité selon la chair ou de l'amitié d'élection. En nul domaine sans doute la grâce s'est-elle mieux gardée de déroger aux lois de l'ordre naturel. Certains textes évangéliques pourraient en faire douter : « Qui ne hait son père et sa mère, ses frères et ses sœurs... » Nous avons affaire à des sémitismes dénonçant la transcendance de l'amour divin par rapport à tout attachement simplement terrestre. Toute passion de la terre, si utile et opportune soit-elle, est affectée d'un relativisme qui la fait s'incliner devant les exigences supérieures du Royaume.

La valeur de l'aimé commande l'estime que nous lui portons; mais quel homme pourrait juger son prochain en dernier ressort? La proximité au contraire commande la vigueur de notre attachement et l'efficacité de ses démarches. Ses critères tombent sous le sens. Il nous reste, pour lier ces deux points de vue, celui de l'efficience dans l'amitié et celui de la finalité (notre ami est d'autant plus digne de notre affectueuse considération qu'il est plus saint, c'est-à-dire plus proche de notre fin commune, l'infinie perfection de Dieu), que nous souhaitons pour nos proches d'être les meilleurs. Cela fait partie de notre amour, sinon nous nous leurrons. Rappelons-nous la parabole de l'enfant prodigue. Le fils resté fidèle est demeuré dans la société amicale de son père; mais ce père exulte le jour où son affection pour le prodigue rencontre la repentance d'un être se convertissant au meilleur. Le départ

inconsidéré n'avait pas suffi à ruiner l'amour essentiel, connaturel, porté au très proche comme tel. L'erreur du frère aîné n'est drame de la jalousie que parce qu'il se prévaut de sa constante fidélité au mépris de la joie qui naît d'un réajustement faisant coïncider l'amour dû au proche et l'amour dû au mérite et à la vertu. Puisse l'amour fraternel constituer dans les ombres de cette demeure terrestre, l'apprentissage de la *dilectio* éternelle unissant tous les élus dans la divine fraternité procurée par l'incarnation du Fils.

François Lepargneur, O. P.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 3e trim. 1959. — Impr., no 1.999.